This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

BIBLIOTHÈQUE

DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ÉVOLUTIONNISME

ET

PLATONISME

MÉLANGES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

ET

D'HISTOIRE DES SCIENCES

PAR

RENÉ BERTHELOT

Membre de l'Académie de Belgique.

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

42

ÉVOLUTIONNISME ET PLATONISME

ÉVOLUTIONNISME

ET

PLATONISME

MÉLANGES D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

ET

D'HISTOIRE DES SCIENCES

PAR

RENÉ BERTHELOT

Membre de l'Académie de Belgique.

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1908

Tous droits de traduction et de reproduction réservés.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
285595
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1919 L

PRÉFACE

J'ai réuni dans ce volume des conférences et des articles, de longueur très inégale et de caractère assez divers, qui ont paru les uns dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, d'autres dans la *Grande Encyclopédie*, dans la *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie de 1900* et dans la *Revue de l'Université de Bruxelles*. J'ai laissé à chacun de ces morceaux la physionomie particulière qu'il devait aux conditions dans lesquels il a d'abord été publié, et les quelques modifications, suppressions ou additions peu importantes d'ailleurs que j'y ai faites, n'ont pas eu pour but d'unifier le mode de présentation des idées, mais simplement de préciser le sens de la pensée, là où il pouvait sembler incertain ou ambigu.

Ce recueil ne présente donc aucune unité systématique ; mais on trouvera dans les études qu'il renferme une certaine communauté de tendance et d'inspiration, et c'est cette tendance commune, à la fois évolutionniste et rationaliste, que je voudrais mettre en lumière.

L'évolutionnisme se présente aujourd'hui le plus souvent, tantôt comme une doctrine mécaniste, applicable ou à la

biologie seule ou à l'ensemble des sciences ; tantôt comme une sorte de vitalisme généralisé, qui voit dans la vie un principe de développement opposé au mécanisme. C'est sous la première forme que l'idée d'évolution apparaît chez Darwin et chez Spencer, dont on associe volontiers les deux noms ; c'est sous la seconde qu'elle est apparue dans le romantisme allemand et plus récemment chez Guyau, chez Nietzsche ou chez M. Bergson.

J'ai cherché à montrer dans les deux premiers morceaux de ce volume que l'évolutionnisme mécaniste n'est nullement solidaire des idées de Darwin ou de celles de Spencer ; que d'abord en effet le darwinisme n'est pas la seule forme de l'évolutionnisme mécaniste en biologie (*Le Darwinisme n'est pas l'Évolutionnisme*), qu'ensuite le système de Spencer n'offre pas la cohésion qu'il paraît présenter à première vue, qu'on y peut démêler la rencontre de deux courants d'idées, dont l'un au moins n'est pas mécaniste, et que d'ailleurs ce système, conçu avant la publication de l'*Origine des Espèces*, ne doit presque rien à Darwin (*Les origines de la philosophie de Spencer*).

D'autre part, j'ai recherché les origines de l'évolutionnisme romantique ou vitaliste, dont on est parfois porté aujourd'hui à s'exagérer la nouveauté où à méconnaître l'unité d'inspiration dans les formes récentes et diverses qu'il a prises ; j'ai essayé de montrer comment la théorie de Nietzsche, celle de Guyau et celle de M. Bergson, sont des variétés d'un même type général et se rattachent en partie à des origines communes ; c'est à ces questions que se rapportent surtout les trois morceaux suivants (*Sur l'histoire de l'idée de vie, Friedrich Nietzsche, Sur l'idée de vie chez Guyau, chez Nietzsche et chez Bergson*). Certaines parties des études sur Spencer et sur Hegel traitent aussi de l'évolutionnisme romantique. Le vitalisme généralisé qui le caractérise et qui a le mérite de réagir contre les tenta-

tives faites pour expliquer le développement de l'esprit par un mécanisme semblable à celui du monde matériel, paraît dépasser le but et fausser à la fois la notion de l'évolution physique et celle de l'évolution spirituelle, en prétendant les interpréter toutes deux au moyen des idées imparfaitement analysées d'une biologie aujourd'hui surannée: c'est le reflet éclatant, mais attardé, d'un soleil éteint.

L'idée d'évolution cependant n'est pas invinciblement liée pour le philosophe soit avec le système de Spencer soit avec un romantisme vitaliste. Elle peut fort bien se combiner avec un idéalisme rationnel qui ne verrait dans le mécanisme que l'application de la raison à l'univers physique et qui, dans l'étude de l'esprit, s'incorporerait en partie et se subordonnerait les analyses pénétrantes, mais incomplètes, de la psychologie romantique. Le dernier morceau de ce volume (*Platonisme et Évolutionnisme*) esquisse les lignes directrices d'une philosophie de ce genre. Parmi les morceaux précédents, l'un étudie l'effort qu'a fait Hegel pour combiner l'évolutionnisme et subordonner le romantisme à un idéalisme d'inspiration platonicienne (*Sur le sens de la philosophie de Hegel*); un autre indique très sommairement comment Renan a tenté d'assouplir l'idéalisme évolutionniste de Hegel et d'y incorporer la notion de science positive (*Ernest Renan*); les deux autres enfin peuvent contribuer à éclaircir indirectement le sens de l'idéalisme de Platon en étudiant chez quelques-uns de ses prédécesseurs les rapports d'une théorie mathématique avec une théorie évolutionniste de l'univers et chez certains de ses disciples les altérations qu'ils ont fait subir à sa pensée (*L'idée de physique mathématique et de physique évolutionniste chez les philosophes grecs entre Pythagore et Platon ; la loi du Ternaire et les différences entre la philosophie de Proclus et celle de Plotin*).

Je compte essayer d'exposer plus tard pour elle-même

la philosophie vers laquelle ces études convergent et que j'ai déjà développée dans mes cours de l'Université de Bruxelles. Mais, si j'ai cru devoir indiquer brièvement les idées qui m'ont guidé dans le choix de ces articles, je tiens à répéter en terminant qu'il ne faudrait en aucune manière chercher dans ce volume un plan systématique ou un enchaînement dogmatique et qu'il n'y faut voir qu'une réunion de morceaux relatifs à l'histoire des sciences et à l'histoire de la philosophie, groupés autour de quelques idées directrices.

ÉVOLUTIONNISME ET PLATONISME

PREMIÈRE PARTIE

SUR L'IDÉE D'ÉVOLUTION MÉCANISTE CHEZ DARWIN ET CHEZ SPENCER[1]

LE DARWINISME N'EST PAS L'ÉVOLUTIONNISME[2]

M. René Berthelot présente à la *Société de Philosophie* les réflexions suivantes.

L'idée d'évolutionnisme mécaniste est associée aujourd'hui dans beaucoup d'esprits avec celle de darwinisme. Et il arrive souvent qu'on ne combatte le darwinisme que pour mettre en doute l'évolutionnisme lui-même ou pour montrer dans l'évolution des espèces vivantes l'action d'un principe propre de finalité.

Les recherches des biologistes depuis un quart de siècle

1. Sur l'évolutionnisme mécaniste, voir aussi l'étude *Sur l'histoire de l'idée de vie* et celle sur *L'idée de physique mathématique et l'idée de physique évolutionniste en Grèce entre Pythagore et Platon.*

2. Extrait du *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 6 avril 1905. J'ai ajouté quelques notes.

permettent cependant de concevoir des formes de l'hypothèse évolutionniste qui s'écartent plus ou moins du système de Darwin et même qui ne conservent rien de ce système.

Que la lutte pour la vie, que la sélection naturelle et que leur combinaison expliquent un grand nombre de changements biologiques, c'est ce qui ne peut plus être contesté. Mais ce n'est pas en des affirmations de ce genre que consiste le système de Darwin. Ce système (qu'il n'a jamais présenté que comme un hypothèse peut-être destinée à disparaître de la science) consiste à affirmer que l'*origine des espèces nouvelles* est due à la sélection naturelle résultant de la lutte pour la vie et opérant principalement par l'accumulation de petites variations individuelles et accidentelles.

Or étant données la renaissance des idées de Lamarck et les études récentes de De Vries sur les « mutations », il n'est pas une de ces affirmations qui ne puisse être aujourd'hui contestée.

On peut douter que la sélection naturelle soit principalement le résultat de la lutte pour la vie; que la sélection naturelle soit le principal facteur et même qu'elle soit un facteur dans l'origine des espèces vivantes; que les variations qui donnent naissance à de nouvelles espèces soient de petites variations graduellement accumulées; enfin que ces variations soient à l'origine individuelles et accidentelles. On peut donc concevoir, à titre d'hypothèses scientifiques, des théories évolutionnistes qui, tout en demeurant strictement mécanistes, ne soient plus que partiellement darwiniennes ou même ne le soient plus du tout.

Et l'on peut concevoir en particulier une forme d'évolutionnisme qui, ressuscitant certaines idées de Cuvier, admettrait que les variations des espèces, au moins pour les espèces supérieures, ont été brusques et collectives.

DISCUSSION

M. René Berthelot. — Les partisans comme les adversaires de l'évolutionnisme confondent encore souvent aujourd'hui évolutionnisme et darwinisme. Le système de Darwin a été pendant une vingtaine d'années, de 1860 à 1880 environ, trop intimement associé avec le triomphe de l'hypothèse évolutionniste pour que presque tous les biologistes n'aient pas cru à cette époque que réfuter Darwin c'était réfuter la théorie de l'évolution, et que défendre l'évolutionnisme c'était défendre Darwin. Même attitude chez les théologiens catholiques ou protestants qui ont attaqué le naturaliste anglais, chez les philosophes qui l'ont critiqué ou défendu. Et pourtant depuis un quart de siècle déjà, les travaux des biologistes ont permis de concevoir les théories de l'évolution qui ne sont plus celles de Darwin. De là, ce qu'on a appelé la crise du darwinisme. Je voudrais contribuer à faire connaître au public philosophique français les résultats auxquels sont arrivés les spécialistes et essayer même, sur quelques points, de préciser un peu plus que ne l'ont fait ceux-ci.

I

Mon objet est de montrer qu'on peut concevoir des formes de l'hypothèse évolutionniste qui laissent de côté, en tout ou en partie, la doctrine darwinienne. Quelques définitions préalables sont nécessaires, étant donné le sens assez vague où l'on prend souvent les mots évolutionnisme et darwinisme.

1° J'entends par *évolutionnisme* la théorie biologique qui nie la fixité des espèces vivantes et qui cherche à expliquer, en dehors de toute hypothèse théologique, comment s'est

opérée la transformation des espèces inférieures dans les espèces supérieures.

2° Je prends le mot évolutionnisme comme synonyme d'évolutionnisme *mécaniste*, c'est-à-dire, avec plus de précision, que j'entends par là une théorie de l'origine des espèces qui ne fait pas intervenir la finalité, qui explique les faits par leur rapport à des faits passés ou présents, jamais à des faits futurs. (Le mot mécanisme pourrait être pris en un sens différent et plus étroit ; ce n'est pas en ce sens que je le prends aujourd'hui).

3° Je cherche seulement à définir des *hypothèses scientifiques* ; c'est-à-dire des hypothèses qui permettent d'expliquer les faits connus et qui soient de nature à suggérer des observations ou des expériences nouvelles ; je n'entends pas affirmer dogmatiquement l'une de ces hypothèses ; et d'autre part, je n'entends pas non plus énoncer de simples possibilités logiques.

Maintenant, qu'est-ce qui caractérise le darwinisme ? C'est d'abord son but. Il vise à expliquer l'origine des espèces. Que la sélection naturelle et la lutte pour la vie existent, qu'elles se combinent l'une avec l'autre, qu'elles produisent de nombreux changements biologiques, qu'elles contribuent à rendre compte des harmonies vitales, c'est ce qu'on doit regarder aujourd'hui comme établi. Qu'en particulier il faille expliquer par là la *disparition* de certaines espèces, l'apparition de certaines *variétés*, c'est ce qu'on ne saurait plus guère contester. Et ce sont là les parties solides de l'œuvre du grand naturaliste. Mais ce n'est pas là ce qui définit la doctrine darwinienne. Le livre capital de Darwin est son traité de *l'Origine des Espèces*. Il tend à expliquer ces changements biologiques exceptionnellement considérables qui constituent l'apparition d'une espèce nouvelle.

Comment les explique-t-il ? Par la sélection naturelle

qui résulte de la lutte pour la vie et accumule graduellement des variations individuelles, accidentelles, presque toujours très petites. Le darwinisme se ramène donc à la combinaison de quatre idées fondamentales : 1° l'idée de lutte pour la vie ; 2° l'idée de sélection naturelle ; 3° l'idée de variation individuelle accidentelle ; 4° l'idée de petite variation, de changement lent et continu. Rejeter l'une ou l'autre de ces quatre idées, c'est rejeter en partie le darwinisme. Les rejeter toutes à la fois, c'est abandonner entièrement le système de Darwin.

Or, elles peuvent être toutes contestées, elles ont été toutes contestées, sans que cela ait compromis en rien l'évolutionnisme. C'est là une conséquence d'abord de la renaissance de la doctrine lamarckienne, depuis un quart de siècle environ ; ensuite des travaux que De Vries a publiés depuis quelques années sur les mutations.

A. *Les néolamarckiens.* — La doctrine de Lamarck peut être décomposée, comme celle de Darwin, en plusieurs thèses indépendantes. Ces thèses sont en quelque sorte superposées les unes aux autres, dans l'ordre suivant : 1° la formation des espèces nouvelles est une conséquence des changements physico-chimiques qui se produisent dans le *milieu extérieur* ; 2° elle résulte des variations acquises par l'organisme *pendant la vie individuelle* sous l'influence de ces changements extérieurs et *accumulées par l'hérédité* pendant plusieurs générations ; 3° ces variations sont acquises *tantôt consciemment tantôt inconsciemment,* consciemment chez les animaux supérieurs, inconsciemment chez les autres êtres vivants. Il suit de là que pour Lamarck la variation spécifique est collective dès l'origine, tandis que pour Darwin elle est d'abord toute individuelle. Et il en résulte également que, pour Lamarck comme pour Darwin, la variation spécifique n'est pas brusque, mais graduelle.

Sur la question de savoir quelles variations ont une importance prépondérante, les variations conscientes ou les variations inconscientes, il s'est produit des divergences chez les néolamarckiens : les uns, avec l'Américain Cope. ont attribué la prépondérance aux variations conscientes ; les autres (et ce sont les plus nombreux) ont essayé de tout expliquer sans faire intervenir la conscience.

Dans Lamarck, Darwin et les darwiniens ont vu tantôt un allié, tantôt un adversaire. Darwin a admis l'existence de variations acquises par l'individu sous l'action du milieu, mais sans considérer ces variations comme une explication suffisante de l'origine des espèces et en les subordonnant à la sélection naturelle. Certains néodarwiniens au contraire, comme Weissmann, sont résolument antilamarckiens : ils ont prétendu expliquer entièrement l'évolution par la sélection naturelle de variations congénitales et ils ont nié l'existence de variations acquises au cours de la vie sous l'influence des causes extérieures.

Au sujet de l'attitude qu'il convient d'observer vis-à-vis du darwinisme, les néolamarckiens, eux aussi, se sont divisés ; les uns croient pouvoir combiner Darwin et Lamarck, c'est par exemple le cas en France de M. Giard, de M. Le Dantec ; les autres sont antidarwiniens, tel est par exemple le cas de M. Houssay ; M. Giard appelle les facteurs darwiniens facteurs secondaires de l'évolution ; M. Le Dantec cherche à expliquer les variations acquises de Lamarck en faisant intervenir la sélection et la lutte pour la vie non plus seulement entre organismes, mais entre cellules différentes d'un même organisme ; M. Houssay rejette comme facteur d'évolution la lutte pour la vie et la sélection.

Ni les néodarwiniens ni les néolamarckiens d'ailleurs ne paraissent s'être demandé bien nettement si les causes qui produisent les variations spécifiques ne seraient pas différentes de celles qui produisent les autres changements bio-

logiques ; si par exemple l'hérédité des variations acquises serait réelle (thèse lamarckienne) et cependant n'interviendrait pas dans la production de nouvelles espèces (thèse antilamarckienne), ou encore, si la sélection naturelle, tout en amenant l'apparition de variétés et de races nouvelles (thèse darwinienne), n'agirait cependant en rien sur la formation des espèces (thèse antidarwinienne).

B. *La théorie des mutations.* — D'après le botaniste hollandais De Vries, les espèces nouvelles apparaîtraient par voie de changement brusque, d'une génération à la suivante, par *mutation*. Il y aurait dans la vie des espèces de courtes périodes de crise, des époques révolutionnaires, précédées et suivies par de longues périodes où l'espèce demeurerait fixe. Cette thèse s'appuie sur des expériences. De Vries a créé par mutation des espèces nouvelles de plantes, en partant de *l'œnothera lamarckiana*. C'est la première fois qu'un savant a obtenu expérimentalement une variation spécifique. Jamais jusque-là on n'en avait même observé.

Les partisans de la théorie des mutations, comme les néolamarckiens, tantôt rejettent entièrement le darwinisme, tantôt essayent de combiner leur doctrine avec celle de Darwin. D'après certains savants, une partie des espèces seulement se formerait par mutation, mais non toutes, ni même le plus grand nombre d'entre elles. La sélection, d'après d'autres, pourrait accumuler les mutations dans une direction donnée et intervenir ainsi dans la formation des espèces destinées à survivre. De Vries lui-même admet que la croyance à de brusques variations spécifiques peut se combiner avec la croyance à la sélection. Mais il y a des biologistes que la théorie des mutations amène au contraire à condamner tout entier le système de Darwin. Même diversité d'attitude, d'ailleurs, si nous considérons les rapports entre les partisans des mutations et les néola-

marckiens : on peut admettre que les espèces se forment toujours par mutation ; ou bien qu'elles se forment tantôt par mutation, tantôt par hérédité des variations acquises ; ou encore que les mutations se produisent après que les variations acquises se sont accumulées héréditairement pendant des générations dans une direction donnée ; etc.

II

Si maintenant nous reprenons les quatre thèses fondamentales de Darwin, nous verrons qu'il n'en est pas une seule contre laquelle des biologistes évolutionnistes n'aient présenté des critiques et qu'ils n'aient proposé de rejeter.

1° *La lutte pour la vie.* — La sélection naturelle, d'après Darwin, résulte de la lutte pour la vie. Il y a deux manières d'interpréter cette formule : on peut la prendre dans un sens étroit et précis ; c'est celui où le grand naturaraliste anglais la prend en fait dans la grande majorité des cas quand il emploie la lutte pour la vie comme moyen d'explication ; mais on peut la prendre aussi dans un sens plus large et plus vague que définit un passage de *l'Origine des Espèces* ; dans ce second sens, l'idée de lutte pour la vie n'ajoute rien à celle de sélection naturelle. C'est donc au sens étroit que nous prendrons d'abord la formule darwinienne. Les êtres vivants, dit Darwin, généralisant la théorie de Malthus, se multiplient plus vite que leurs aliments. Il faut donc qu'un certain nombre d'entre eux périsse. Ceux qui subsistent sont ceux qui présentent les caractères les plus favorables dans la lutte qu'ils soutiennent les uns contre les autres. Afin de comprendre pourquoi un individu, pourquoi une espèce subsistent, on doit donc envisager surtout leurs rapports avec les autres individus et les autres espèces, avec leur milieu biologique. Si

le milieu physique intervient dans l'évolution, c'est moins par son action directe que par l'intermédiaire du milieu biologique. — Mais, objectera un lamarckien, peut-on admettre cette subordination du milieu physique? La sélection naturelle elle-même, là où elle se produit, ne résulte-t-elle pas d'ordinaire de l'action directe du milieu physique, du fait que la nature de ce milieu est incompatible avec la survie de l'organisme? On constate sans cesse que le milieu physique en changeant entraîne la disparition d'un certain nombre d'êtres vivants, sans qu'on soit forcé de faire intervenir, pour comprendre cette disparition, la lutte des êtres vivants les uns contre les autres. Darwin, par exemple, nous dit que les poissons de telle espèce ont un si grand nombre d'œufs, que si tous ces œufs engendraient des poissons vivants et qui si ceux-ci produisaient à leur tour des œufs, au bout de quelques générations toutes les mers du globe seraient comblées. Mais cela ne prouve pas que les œufs ou que les poissons périssent par l'effet de la lutte que les vivants soutiennent les uns contre les autres. Cela peut tenir simplement à ce qu'ils se sont trouvés dans des conditions physico-chimiques qui ont entraîné leur destruction.

2° *La sélection naturelle.* — D'après Darwin, la sélection, conservant seulement les organismes qui présentent des caractères particulièrement favorables à la survie, accumule et renforce de génération en génération ces caractères jusqu'à créer enfin une espèce nouvelle, dont les représentants diffèrent de toutes les espèces qui ne présentaient pas ces caractères ou ne les présentaient qu'accidentellement, et à un faible degré. — Mais, dira un lamarckien, il est inutile, pour expliquer la variation spécifique, de faire intervenir la sélection. Supposez, en effet, qu'il se produise un changement dans le milieu physico-chimique où sont plongés un certain nombre d'organismes. Il leur arri-

vera exactement ce qui arriverait à des corps inorganiques plongés dans ce milieu. Les uns seront détruits (sans lutte pour la vie); les autres subsisteront, et un certain nombre d'entre eux seront modifiés (sans sélection naturelle). Cela tient à ce que la continuation de l'ensemble d'actions physico-chimiques qui constitue ces corps, soit inorganiques, soit vivants, est tantôt incompatible, tantôt compatible avec l'ensemble d'actions physico-chimiques qui constitue le nouveau milieu où ils sont plongés. Il n'y a rien là qui soit spécial aux êtres vivants. Lorsque ces deux ensembles d'actions physico-chimiques sont compatibles l'un avec l'autre, on pourra dire, si l'on veut, que le corps est « adapté » à son milieu. Lorsque le changement de milieu, sans détruire le corps, entraîne certaines modifications dans son état physico-chimique, on pourra dire, si l'on veut, que le corps « s'est adapté » à son nouveau milieu. Ce sera une manière de désigner des faits qui se présentent aussi dans les rapports d'un corps inorganique avec les corps qui l'entourent, et cette « adaptation » qui signifie simplement la *compatibilité* mutuelle de deux groupes de phénomènes, n'implique en rien ce triage de caractères *plus ou moins favorables* qui constitue la sélection darwinienne.

3° *L'idée de variation individuelle, accidentelle.* — Entre les individus de même espèce, il y a, dit Darwin, une foule de différences de tout genre, qui constituent précisément leur caractère individuel. Parmi ces différences, il y en a qui sont favorables à l'individu, d'autres qui lui sont défavorables. L'individu qui présente accidentellement un caractère favorable survit et transmet ce caractère à ses descendants. Parmi ceux-ci, il y a aussi des différences individuelles; ceux chez lesquels le caractère favorable est plus accentué survivront à leur tour; et ainsi de suite. Si bien qu'un caractère d'abord faible et tout individuel deviendra à la longue non seulement très marqué, mais

encore commun à une multitude d'individus, collectif et spécifique. — Pourtant, répondront les antidarwiniens, les changements qui se produisent dans le milieu physico-chimique, agissant à la fois dans le même sens sur plusieurs individus, ne produisent-ils pas en même temps des modifications analogues chez ces individus divers? C'est ce que l'observation et l'expérience semblent établir. Dès lors, pourquoi ne pas admettre que les variations spécifiques sont *générales* comme les causes externes auxquelles elles sont dues, que dès l'origine elles sont *collectives*, au lieu de nous parler d'*accidents favorables*, d'abord purement individuels et généralisés après coup par l'hérédité[1]? Ces variations collectives, on peut d'ailleurs supposer qu'elles se produisent pendant le développement de l'individu; ce sera l'hypothèse lamarckienne des variations acquises; ou on peut admettre qu'elles apparaissent au début même de la vie individuelle, au moment de la conception; et on s'écartera alors à la fois de Darwin et de Lamarck.

4° *L'idée de changement lent et continu par accumulation de petites variations.* — D'après Darwin, les variations individuelles sur lesquelles opère la sélection sont presque toujours très petites; s'il lui arrive de parler de changements brusques, il n'y voit qu'une exception et ne leur attribue aucune importance dans la formation des espèces nouvelles; il conçoit celle-ci comme résultant de l'accumulation lente et continue de petites variations. Or on a fait à cette thèse dès l'apparition de l'*Origine des Espèces* deux objections que les biologistes évolutionnistes ont d'abord

1. Darwin lui-même, sans doute sous l'influence de ses discussions avec les lamarckiens, en est venu, dans les dernières éditions de l'*Origines des Espèces*, à admettre les changements collectifs dus à l'action du milieu. Mais ce n'est pourtant pas à ces changements qu'il fait jouer le rôle prépondérant et décisif dans la formation des espèces nouvelles.

négligées, parce qu'ils croyaient l'idée même d'évolution solidaire de l'idée de petite variation et de changement continu. Mais ces objections n'ont pas cessé d'être reprises depuis, et elles sont acceptées aujourd'hui par bien des partisans de l'évolution. En premier lieu, si les différences individuelles sont très petites, elles ne constituent pas un avantage appréciable dans la lutte pour la vie, et les individus chez qui elles se rencontrent n'auront pas plus de chances de survivre que les autres. Ensuite, cette thèse suppose entre les diverses espèces une série continue d'intermédiaires. Or dans la plupart des cas, cette série continue d'intermédiaires, nous ne la trouvons pas. Chaque étage géologique se définit par une faune et une flore bien déterminées, qui sont à peu près fixes pour cet étage et qui sont nettement distinctes de la faune et de la flore qu'on rencontre aux étages supérieurs et inférieurs. Sans doute, il y a des cas, et M. de Launay le remarque dans son traité de géologie, où la transition n'est pas si brusque et si tranchée. Mais il reconnaît lui-même que, dans l'ensemble, la croyance à la fixité et à la discontinuité des faunes et des flores géologiques a été plutôt confirmée que démentie par les recherches paléontologiques des quarante dernières années. Les progrès de la géologie ont démenti l'espérance que les darwiniens fondaient sur eux, et ils paraissent difficilement conciliables avec la thèse des petites variations continues. Les expériences de De Vries enfin sont venues porter à cette thèse un coup nouveau ; elles ont mis au-dessus de toute discussion la transformation brusque, en une seule génération, de plantes d'une espèce en plantes d'une espèce différente. Cette variation brusque, cette *mutation* est-elle individuelle et généralisée ensuite par la reproduction, ou est-elle collective dès l'origine ? C'est à la seconde hypothèse que les expériences de De Vries semblent donner raison, puisqu'elles nous montrent la muta-

tion apparaissant en même temps dans un groupe de plusieurs individus.

L'hypothèse de la formation des espèces par variation soudaine semble d'ailleurs s'accorder mieux que l'hypothèse contraire avec les théories modernes sur la nature chimique de la vie. Les savants qui rejettent le vitalisme conçoivent la matière vivante comme différant de la matière brute soit par des propriétés physiques, soit par des propriétés à la fois physiques et chimiques, soit enfin par des propriétés chimiques. Cette dernière théorie est aujourd'hui très répandue. Elle conduit, avec une assez grande vraisemblance, à supposer que ce qui distingue une espèce vivante d'une autre, c'est avant tout sa composition chimique. Or, les changements chimiques, à la différence des changements physiques, sont brusques et discontinus, sinon lorsqu'il s'agit de faits de dissociation, du moins en ce qui concerne les combinaisons. Il n'y a donc rien d'improbable à ce que l'origine d'une espèce nouvelle ressemble plutôt à la synthèse de l'eau ou à l'explosion d'une cartouche de dynamite qu'à l'échauffement progressif d'une barre de fer. Je rappellerai à ce sujet une boutade de mon père, causant avec Sainte-Beuve, quelque temps après la publication du livre de Darwin : « L'homme est peut-être sorti d'un œuf de crocodile avarié. »

Chaque espèce représenterait comme un état d'équilibre stable, qui pourrait être détruit ou brusquement modifié par le passage à un autre état d'équilibre, mais qui ne saurait être graduellement altéré. Il en serait d'elle comme d'un cube qui se pose en équilibre stable sur une face ou sur une autre, mais qui ne peut se maintenir dans une position intermédiaire.

III

En résumé, le darwinisme n'est qu'une hypothèse évolutionniste parmi d'autres ; et il y a, non pas une, mais plusieurs formes de l'évolutionnisme qui diffèrent de la doctrine darwinienne. Parmi ces hypothèses, il y en a même qui, à ma connaissance, n'ont jamais encore été énoncées. Je me bornerai à en signaler deux, qu'on peut appeler un *weissmannisme lamarckien* et un *cuviérisme évolutionniste*. L'une des caractéristiques de Weissmann, c'est d'être antilamarckien, comme l'une des caractéristiques de Cuvier, c'est de repousser l'idée d'évolution. Mais leur doctrine, pas plus que celles de Darwin ou de Lamarck, ne forme un bloc indivisible, et il n'est pas impossible de les décomposer en leurs éléments, pour faire entrer ceux-ci dans des combinaisons nouvelles.

A. *Weissmannisme lamarckien.* — On peut admettre à la fois, d'une part, que les variations spécifiques sont des variations brusques congénitales, d'autre part que ces variations sont dues aux changements du milieu extérieur et par suite qu'elles sont, dès l'origine, collectives, communes à plusieurs organismes plongés dans le même milieu. Pour Weissmann, toutes les variations spécifiques sont congénitales, mais ce sont de petites variations purement individuelles que la sélection accumule peu à peu, et ce n'est pas l'action du milieu extérieur qui provoque leur apparition. On peut rejeter ces dernières affirmations, en ne conservant que la première, et soutenir : d'abord que, la variation spécifique étant brusque, la sélection n'intervient nullement dans sa production ; ensuite que c'est par l'influence du milieu extérieur que cette variation s'explique. On éliminera ainsi du weissmannisme les idées darwiniennes de sélection, de petite variation, de variation individuelle qui, pour Weissmann, en étaient inséparables, et

on le combinera avec une idée lamarckienne que Weissmann a combattue[1]. Et si la théorie que nous obtenons ainsi n'est plus celle de Darwin, elle n'est pas davantage celle de Lamarck, puisque, avec Weissmann et à l'encontre de Lamarck, nous admettrions que la variation spécifique ne résulte pas de l'accumulation héréditaire des variations acquises ; nous conserverions ce que nous avons appelé la première thèse de Lamarck et nous rejetterions la seconde.

Cette hypothèse aurait l'avantage de rendre compte à la fois des faits signalés par Weissmann et de ceux dont les néolamarckiens font état. Les observations réunies par Weissmann en effet ne suffisent pas sans doute à prouver que l'hérédité des variations acquises soit tout imaginaire, mais elles prouvent du moins que le champ en est beaucoup plus restreint qu'on ne l'a cru longtemps et elles suffisent pour rendre bien difficilement acceptable la théorie d'après laquelle de petites variations acquises pourraient être héritées pendant de longues successions de générations en s'ajoutant toujours dans le même sens pour former enfin une espèce nouvelle. Et d'autre part les néolamarckiens ont accumulé trop d'observations sur les rapports qui existent entre les changements du milieu extérieur et les changements d'espèces pour qu'on puisse renoncer à attribuer à

1. Dans ses ouvrages les plus récents, Weissmann, sous l'influence de sa polémique avec les néolamarckiens, a fini par concéder à ses adversaires que l'action du milieu peut se faire sentir sur les cellules reproductrices et par là sur les organismes nouveaux que ces cellules engendrent. Ainsi on peut comprendre que l'action du milieu produise des variations congénitales qui ne constituent pas la répétition héréditaire d'un caractère acquis par l'usage des organes. Mais cette modification que Weissmann a apportée à ses vues primitives n'équivaut pas à l'hypothèse que j'indique ici : car Weissmann ne propose ni d'attribuer à l'action du milieu extérieur celles des variations congénitales qui constituent une espèce nouvelle, ni de considérer ces variations congénitales spécifiques comme soudaines, collectives et indépendantes de la sélection qui les accumulerait peu à peu dans un sens donné.

l'action directe du milieu un rôle capital dans les variations spécifiques. Enfin les *mutations* de De Vries ne semblent-elles pas consister en des variations congénitales, puisqu'elles apparaissent soudainement quand on passe d'une génération à la suivante ? Et ces variations ne semblent-elles pas provoquées par un changement dans le milieu, puisqu'elles se produisent à la fois chez plusieurs individus ?

On pourrait essayer de rattacher à cette hypothèse les vues de M. de Launay sur l'origine et la propagation des espèces et les expériences de Jacques Loeb sur la parthénogénèse artificielle. D'après M. de Launay la variation spécifique apparaîtrait d'abord dans un groupe d'individus strictement localisé, puis l'espèce se répandrait sur des étendues de plus en plus grandes. Il en serait d'elle à peu près comme de la petite tribu turque dont les conquêtes successives ont constitué l'empire ottoman. D'un autre côté Jacques Loeb a montré que pour produire des oursins, on pouvait se passer du mâle et le remplacer par un corps inorganique de composition définie. Ces expériences sont probablement susceptibles d'être répétées pour d'autres espèces. En faisant varier graduellement l'état physico-chimique du milieu et la composition des corps qui interviennent dans les expériences de parthénogénèse artificielle, n'arriverait-on pas à engendrer des espèces nouvelles ? Ne pourrait-on même aboutir à des méthodes générales permettant de faire la synthèse expérimentale d'un certain nombre d'espèces vivantes ?

B. *Cuviérisme évolutionniste.* — S'appuyant sur la paléontologie, qui révèle la fixité des faunes et des flores pour une même couche géologique et leur discontinuité quand on passe d'une couche à une autre, les disciples de Cuvier ont émis l'hypothèse de *créations successives*. Il y a là plusieurs idées distinctes : 1° les changements d'espèces se font d'une manière *brusque et collective* (et il faut entendre par là,

cette fois-ci, non pas seulement que plusieurs individus d'une même espèce varient en même temps, mais qu'un grand nombre d'espèces apparaissent ou disparaissent vers la même époque) ; 2° ces changements soudains coïncident avec de grands *cataclysmes géologiques* ; 3° ces brusques créations d'espèces sont dues à une cause surnaturelle, à une *intervention divine* et providentielle. Le postulat commun aux cuviériens et aux évolutionnistes qu'ils combattaient, c'est qu'un grand changement brusque ne peut être que miraculeux et que changement naturel est synonyme de changement continu. Mais la discontinuité des combinaisons chimiques, contestée encore au début du XIX^e^ siècle par les chimistes eux-mêmes et aujourd'hui bien établie, nous prouve que c'était là une erreur. Dès lors, pourquoi ne pas séparer les idées de changement brusque et d'action miraculeuse, d'évolution naturelle et de continuité ? Nous rejetterons la croyance cuviérienne à une intervention providentielle, à une action créatrice de la divinité, mais nous pouvons conserver l'idée que l'origine des espèces a eu lieu, pour la plupart d'entre elles, au moins pour les espèces supérieures, d'une manière soudaine et collective, puisque aussi bien il paraît assez difficile d'expliquer autrement les faits paléontologiques établis par Cuvier et qui ne sont pas moins vrais aujourd'hui qu'il y a quatre-vingts ans. Il y aurait eu alors, non pas seulement dans la vie de chaque espèce prise à part comme le veut De Vries, mais dans l'histoire tout entière des flores et des faunes, des périodes de crise, de révolution, précédées et suivies par de longs âges où les espèces seraient demeurées à peu près fixes dans leur nature et dans leur nombre. Et il n'y aurait évidemment pas lieu de faire intervenir l'idée de sélection, comme De Vries croit pouvoir le faire encore dans sa théorie des mutations, limitées, pour une époque donnée, à une espèce déterminée. Quant aux cataclysmes géologi-

ques, nous ne les considérerions pas, à la façon de Cuvier, comme simplement antérieurs à l'apparition des espèces nouvelles, et comme impuissants à expliquer cette apparition, nous y verrions la cause même des changements biologiques ; nous concevrions ceux-ci comme produits par de grands changements soudains dans le milieu physico-chimique, changements qui auraient détruit un nombre considérable d'espèces vivantes et modifié profondément une grande partie de celles qui subsistaient. Ces changements dans le milieu, séparés par des périodes très longues où les conditions physico-chimiques n'auraient varié que faiblement, s'expliqueraient d'ailleurs par les lois générales de la physique et de la chimie ; ils correspondraient aux phases successives de l'évolution du globe terrestre, et seraient dus, soit à des causes terrestres, soit même à des causes extra-terrestres, comme l'état du soleil.

Il n'est nullement nécessaire de soutenir, comme certainement aucun des géologues contemporains n'accepterait de le faire, que ces transformations rapides du milieu terrestre ont eu lieu à la fois sur toute la surface de la planète ; il suffit d'admettre qu'elles se sont produites à la fois sur de vastes étendues, ce que plus d'un géologue est aujourd'hui disposé à concéder. Il n'est pas davantage nécessaire de soutenir que ces bouleversements géologiques ont été instantanés ou presque instantanés ; il suffit qu'ils se soient produits dans un temps relativement court, si on le compare à la durée habituelle des changements géologiques. Et il n'est pas nécessaire enfin de prétendre qu'il n'a jamais existé d'intermédiaires entre les formes vivantes caractéristiques de chaque couche terrestre ; il suffit que chacune de ces formes intermédiaires n'ait subsisté que pendant un petit nombre de générations et que leur succession se soit produite dans un intervalle assez court pour qu'il soit devenu presque impossible aujourd'hui d'en re-

trouver la trace, les seules formes durables étant celles qui correspondent aux périodes où le milieu variait moins brusquement. Il en serait de ces espèces intermédiaires comme il en est en chimie des réactions intermédiaires entre un état initial et un état final relativement stables : réactions intermédiaires presque aussitôt disparues que formées et dont souvent l'expérimentateur ne peut pas constater directement l'existence.

Cette hypothèse aurait d'abord l'avantage d'expliquer les observations paléontologiques dont le darwinisme et le lamarckisme traditionnels non seulement ne fournissent aucune explication, mais dont ils semblent conduire presque inévitablement à nier la réalité, en attribuant toute variation spécifique à l'accumulation lente et continue de petits changements. Et l'hypothèse que nous proposons serait en outre d'accord à la fois avec les expériences de De Vries, avec les observations des lamarckiens sur la corrélation entre les changements du milieu et les changements spécifiques, enfin avec de récentes théories géologiques sur le rôle des cataclysmes dans l'évolution terrestre [1].

Si nous combinions ensemble les deux hypothèses que

1. M. de Launay, par exemple, dans son ouvrage récent sur l'*Histoire de la Terre*, postérieur à la communication ci-jointe à la *Société de Philosophie*, insiste plus que dans son grand traité de Géologie, sur l'importance et l'extension des cataclysmes. Il critique les actualistes à outrance qui ne veulent faire intervenir que des forces identiques non seulement par leur nature, mais encore par leur intensité, à celles que nous observons aujourd'hui. Et il raille les partisans exclusifs des changements lents, qui semblent n'avoir jamais entendu parler de l'écroulement d'un pont ou de l'explosion d'une chaudière. — D'autre part, Cope, qui était paléontologiste, avait été frappé par les lacunes que présentent les séries fossiles et, bien que lamarckien, il en avait conclu que l'apparition des espèces a dû être soudaine. Mais il n'avait pas suivi son raisonnement jusqu'au bout et conclu que, puisque les discontinuités paléontologiques sont ordinairement collectives, il conviendrait peut-être de ressusciter en partie les théories de Cuvier pour les combiner avec celles de Lamarck.

nous venons de développer, weissmannisme lamarckien et cuviérisme mécaniste, nous obtiendrions une vue d'ensemble de l'évolution biologique qui ne serait ni celle de Darwin, ni celle de Lamarck, puisque nous abandonnerions le postulat de la continuité, qui leur est commun à tous les deux, et que nous n'attribuerions l'origine des espèces nouvelles ni à la sélection ni à l'hérédité des variations acquises, quelle que puisse être, d'ailleurs, l'influence de ces deux facteurs pour amener des changements divers, mais de moindre amplitude, chez les êtres vivants. Nous ne contesterions nullement l'action des facteurs lamarckiens et darwiniens, pour produire et pour maintenir, dans les cadres d'une espèce donnée, une adaptation meilleure de l'organisme à son milieu ; nous ne songerions pas davantage à nier que l'hérédité puisse transmettre ce perfectionnement inaltéré au moment de la variation spécifique ; mais nous soutiendrions qu'il demeure en lui-même distinct et indépendant du changement d'espèce et que Darwin comme Lamarck ont eu tort de confondre l'explication de l'origine des espèces avec l'explication des harmonies vitales.

Cette vue, en partie nouvelle, de l'évolution, ne serait sans doute, et je tiens à le répéter, qu'une hypothèse, mais les faits connus ne permettent pas de la rejeter, et elle peut s'appuyer à la fois sur des observations déjà anciennes et sur des expériences récentes.

IV

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse particulière, il semble vrai, en tout cas, que le darwinisme soit un conglomérat de plusieurs idées par elles-mêmes indépendantes, et que l'on peut sans doute rejeter toutes, mais dont certains savants conservent les unes en abandonnant les

autres. Dès lors, d'où vient que ces idées se sont rencontrées et combinées dans l'esprit de Darwin? Quelle est l'origine de son système? Trois influences surtout semblent avoir contribué à provoquer et à orienter ses réflexions : celle de Malthus, celle de Paley et celle de Lyell.

1° *Malthus et l'idée de lutte pour la vie.* — Darwin a trouvé chez Malthus la théorie de la lutte pour la vie. C'était chez Malthus une théorie économique, destinée à établir, contre Godwin et Condorcet, que le progrès de l'humanité ne saurait être indéfini ; Malthus veut limiter, au nom d'une fatalité physico-biologique, les possibilités de variation de l'espèce humaine, qui, d'après Godwin et Condorcet, étaient illimitées comme le développement même de l'intelligence : cette intelligence, d'après eux, devant transformer jusqu'à la nature biologique de l'homme et jusqu'au milieu physique où il était plongé. Malthus oppose donc l'idée de lutte pour la vie à l'idée de variation, de transformation radicale d'une certaine espèce vivante ; il oppose la nature physico-biologique de l'homme à sa nature intellectuelle comme une cause de fixité à une cause de changement. Seule la volonté morale, d'après lui, peut soustraire l'homme à la lutte pour la vie et le délivrer des maux qu'entraînent, malgré le progrès intellectuel, les fatalités physico-biologiques auxquelles il reste soumis ; mais ce ne sera qu'en restreignant la fonction de reproduction, c'est-à-dire en acceptant comme définitives les limites où nous enferment les fatalités physiques. — C'est un rôle exactement contraire que la lutte pour la vie va jouer chez Darwin. Ce qui limitait pour Malthus les changements de l'espèce humaine devient, pour Darwin, le ressort même de l'évolution biologique. C'est seulement grâce à la lutte pour la vie que les petites variations individuelles peuvent s'accumuler pendant des générations dans le même sens, et aboutir enfin à une variation spécifique. La pensée de

Malthus qui était un pasteur protestant et un conservateur restait dominée par la notion d'une « nature des choses », d'un « ordre naturel » invariable, préétabli, providentiel ; cet ordre, notre intelligence pouvait bien le connaître, mais non le changer ; et l'effort moral consistait à l'accepter d'une manière consciente et volontaire. Darwin au contraire, quand il a lu le livre de Malthus, croyait déjà à l'évolution naturelle des espèces vivantes ; il ne croyait plus à des espèces fixes, créées une fois pour toutes par Dieu selon un plan providentiel ; c'est pourquoi il a subordonné les idées nouvelles qu'il rencontrait à l'idée de changement, d'évolution, qui dominait sa pensée ; c'est pourquoi il a imaginé que la lutte même et la mort, loin de détruire simplement une partie de ce qui existe, loin de maintenir les êtres dans des limites fixes, constituent un facteur de développement et possèdent une véritable vertu créatrice. C'est là l'étrangeté, c'est là le paradoxe de son système et ce qui lui communique une sorte de poésie tragique. Mais est-ce autre chose qu'un paradoxe et si la lutte pour la vie est capable d'abolir des espèces vivantes, ne demeure-t-elle pas tout à fait étrangère à la création des espèces nouvelles? Darwin n'a-t-il pas essayé de mettre au service de l'évolutionnisme une doctrine dont l'esprit même est foncièrement opposé à toute théorie évolutionniste ? L'étude de la doctrine de Malthus ne peut que renforcer nos doutes sur le darwinisme en nous faisant apercevoir plus clairement ce qu'il y a de singulier dans l'accouplement des idées d'évolution et de lutte pour la vie.

2° *Paley et l'idée de sélection naturelle.* — Darwin a été frappé dans sa jeunesse par le livre d'apologétique où Paley démontrait l'existence de Dieu par les harmonies naturelles et en particulier par les harmonies que l'on observe chez les êtres vivants. Lorsque dans ses recherches scientifiques il a abandonné toute hypothèse théologique, il s'est trouvé

conduit cependant par le souvenir de l'ouvrage de Paley à attacher une extrême importance à l'explication de ces harmonies, de ces adaptations. Il a peut-être été entraîné par là à négliger plus qu'il ne convient l'étude des rapports de désharmonie, ou de ceux dans lesquels ne se manifeste aucune adaptation particulière. C'est parce que le système de Lamarck ne lui paraissait pas expliquer suffisamment les harmonies biologiques qu'il l'a repoussé. C'est pour les expliquer, il le déclare formellement, qu'il a imaginé la théorie de la sélection, concevant ainsi les actions naturelles sur un type analogue au choix de l'homme qui adapte longuement les moyens les plus appropriés au but qu'il veut atteindre. Comme il se proposait d'ailleurs de rendre compte de l'origine des espèces, il a admis à titre de postulat incontestable que les mêmes causes expliquent les adaptations biologiques et l'apparition des espèces nouvelles. Or c'est là un postulat absolument indémontré et qu'on peut fort bien mettre en doute. Pourquoi les causes qui déterminent les adaptations plus ou moins parfaites des organismes vivants ne seraient-elles pas toutes différentes de celles qui déterminent les variations spécifiques ? Pourquoi les variations spécifiques seraient-elles toujours celles qui sont les plus favorables à l'organisme dans un milieu donné ? Pourquoi seraient-ce même des variations particulièrement favorables ? Il suffit, pour que l'espèce varie, qu'un changement dans le milieu provoque nécessairement la variation spécifique et que celle-ci, fût-elle médiocrement favorable à l'organisme nouveau, lui fût-elle même plutôt défavorable, ne soit pas incompatible avec sa survie.

3° *Lyell et l'idée de continuité.* — C'est au géologue Lyell, son ami et son maître, que Darwin, comme Spencer, doit l'idée d'évolution continue. Lyell sans doute a réfuté la doctrine de Lamarck sur l'évolution biologique, mais il a basé sa théorie propre sur la notion de continuité

en cherchant à expliquer les changements géologiques par des causes analogues aux causes actuelles. Darwin n'a eu qu'à transposer cette notion de la géologie dans la biologie pour concevoir l'évolution biologique comme résultant de petites variations individuelles, analogues à celles que nous pouvons observer actuellement chez les animaux et chez les plantes. En considérant tous les changements naturels comme continus, Lyell n'a fait qu'obéir à une tendance que l'on retrouve chez beaucoup de savants de son temps, biologistes, géologues, géomètres, analystes, physiciens, chimistes même. Cette croyance à la continuité universelle paraît avoir une double origine : mathématique d'une part, ou, plus exactement, physico-géométrique, et d'autre part, sociale. D'une part, en effet, les géomètres du XVII^e^ siècle se sont attachés à définir le plus exactement possible les rapports géométriques qui sont continus ; ils ont inventé pour les représenter des symboles mathématiques que l'on a pu appliquer ensuite avec succès, pendant le XVIII^e^ siècle, à l'étude des rapports physiques envisagés comme des fonctions continues. Nous voyons chez Leibniz la croyance à la continuité universelle indissolublement liée avec l'invention de ce système de symboles physico-géométriques qui constitue le calcul infinitésimal. Les idées leibniziennes, et le préjugé physico-géométrique de la continuité, fortifié par le triomphe de la physique mathématique et de l'analyse nouvelle, ont réagi au XVIII^e^ et au XIX^e^ siècles sur toutes les sciences, sciences exactes et sciences naturelles. Les mathématiciens, cherchant à perfectionner leur instrument analytique en vue de ses applications à la géométrie et à la physique, ont négligé la théorie des nombres qui porte sur des rapports discontinus et à laquelle le génie de Fermat avait fait faire encore, au XVII^e^ siècle, de si admirables progrès ; ils n'ont commencé que vers la fin du XIX^e^ siècle à étudier sérieusement les fonctions discontinues. En chimie

même, ce n'est qu'après une lutte très vive que les savants ont accepté la loi des proportions définies et admis qu'à la différence des changements physiques les combinaisons chimiques étaient discontinues. L'empire du symbolisme analytique imaginé par les physiciens et les géomètres et les habitudes de pensée qu'il crée dès la jeunesse chez la plupart des savants sont demeurés, aujourd'hui encore, si tyranniques, que l'on n'a cru pouvoir constituer une chimie mathématique à l'image de la physique mathématique que grâce à l'étude des rapports de dissociation, où se retrouve la continuité, et en laissant de côté le problème fondamental, celui de la combinaison chimique.

D'autre part, les intérêts et les préjugés de la bourgeoisie triomphante n'ont pas moins concouru à la fin du XVIII^e^ siècle et au commencement du XIX^e^, à ancrer dans les esprits l'idée d'évolution continue : craignant les changements brusques, les révolutions, la bourgeoisie, devenue conservatrice, a érigé en axiome les convictions que lui suggéraient ses intérêts de classe, et, projetant sur l'univers tout entier l'ombre de ses préjugés, elle a proclamé que dans la société et dans la nature même il n'y a de changements durables que les changements lents et graduels.

L'influence que les idées sociales de la bourgeoisie ont exercée sur les systèmes biologiques est manifeste chez les plus grands esprits : on voit, par exemple, l'antipathie d'un bourgeois aristocrate pour le désordre et pour les révolutions contribuer pour une large part à fixer la pensée de Gœthe dans cette théorie de la continuité qui lui a fait préférer les hypothèses neptuniennes aux hypothèses plutoniennes et chercher des intermédiaires permettant de relier en séries les formes des animaux et des plantes. Il serait particulièrement facile de citer en Angleterre des exemples du même genre : je me bornerai à rappeler celui de Spencer. Et la croyance à la continuité des changements sociaux,

et par extension de tous les changements, n'était nulle part plus répandue que dans le milieu intellectuel où se sont développés Lyell et Darwin[1].

Que le darwinisme soit ou non autre chose qu'un magnifique assemblage d'erreurs, peut-être peut-on s'en expliquer ainsi les origines. Il n'est pas encore prouvé, d'ailleurs, qu'il faille y voir seulement le plus émouvant des romans scientifiques. Et il resterait en tous cas à Darwin, avec la gloire d'avoir fait triompher auprès des savants l'idée de l'évolution, celle d'avoir conçu des solutions nouvelles à une multitude de problèmes biologiques et transformé sur bien des points jusqu'à la position des problèmes. Ce serait assez pour lui assurer une des premières places parmi les naturalistes de tous les temps. Il ne faut pas oublier que, plus modeste que beaucoup de ses disciples, il n'a jamais donné sa théorie que comme une hypothèse et s'est déclaré assez heureux si elle pouvait contribuer aux progrès de la science. Et pour douter un seul instant de sa sincérité, il faudrait n'avoir jamais fait con-

1. On sait que l'hypothèse de Darwin a été proposée d'une manière indépendante et simultanée par Wallace. La publication de la biographie de Wallace permet d'étudier l'origine de ses idées et cette étude fournit en quelque sorte une contre-épreuve des résultats auxquels je suis arrivé pour Darwin ; elle nous fait assister dans l'esprit des deux naturalistes à la rencontre des mêmes courants d'idées. 1° Si le spectacle de la vie pullulante des tropiques a évoqué chez Wallace l'idée de la lutte pour la vie, c'est parce qu'il était familier avec la doctrine de Malthus. — 2° Wallace était libre penseur, et c'est la nécessité d'expliquer scientifiquement les harmonies vitales dont les théologiens tiraient argument qui lui a fait attribuer une importance exceptionnelle aux faits d'adaptation et l'a entraîné à unir indissolublement l'explication de ces faits avec celle de l'origine des espèces. — 3° La géologie « actualiste » de Lyell, qui avait pour un libre penseur comme Wallace le mérite d'expliquer sans aucune hypothèse théologique l'évolution du globe, a contribué à le persuader que les changements naturels sont des changements continus, les changements brusques ne pouvant être que miraculeux.

naissance par la lecture de ses lettres avec une des âmes les plus naturellement belles et les plus simplement nobles qui se soit rencontrée chez un homme de génie.

M. Giard. — Tous les biologistes sont d'accord et depuis longtemps pour reconnaître que l'évolutionnisme n'est pas le darwinisme. Ce qui caractérise surtout le darwinisme c'est la méthode d'investigation globale qu'a employée Darwin. Il a procédé comme les économistes et les statisticiens — aussi comme les physiciens créateurs de la théorie cinétique des gaz, qui ne s'occupaient guère des rapports de molécule à molécule.

Darwin ne s'inquiétait pas des causes qui produisent les variations, et c'est heureux pour le développement de la science: car, dans la première moitié du XIX^e^ siècle, il eût été impossible de préciser l'action des facteurs primaires de l'évolution et c'est à peine si nous commençons à en élucider le mécanisme à l'heure actuelle. Parmi les disciples de Darwin, un certain nombre ont exagéré la doctrine du maître poussant à l'extrême sa théorie de la sélection. Ses émules Wallace et Weissmann sont tombés dans le même travers. Je crois néanmoins au rôle fondamental de la sélection.

Évidemment on peut tout contester, surtout en matière philosophique, mais les faits généraux sur lesquels est établie la conception darwinienne me paraissent indiscutables: 1° les êtres vivants varient soit individuellement soit par ensembles plus ou moins étendus, quelles que soient d'ailleurs les causes de ces variations; 2° les variations peuvent être favorables et défavorables suivant les conditions d'existence; 3° celles qui sont favorables ont plus de chances de triompher dans la lutte pour la vie. La lutte pour la vie doit être comprise d'une façon beaucoup plus large que ne le fait M. Berthelot dans son exemple des jeunes Poissons. Outre la lutte directe au sens propre du mot il faut considérer comme lutte au sens métaphorique l'action nocive

des milieux cosmiques et aussi les résultats fâcheux de la concurrence vitale. En ce qui concerne l'objection des variations très petites, je ferai observer qu'il ne faut pas faire de la petitesse des variations la mesure de l'intensité de la lutte. La conception de Darwin n'est pas si bourgeoise que paraît le croire M. Berthelot : tout se fait par voie révolutionnaire, par actions discontinues aboutissant à un résultat continu ; il y a des variations très petites qui suffisent pour entraîner la disparition d'un être vivant. Des milliers d'herbivores sont dévorés par les carnivores pour des accroissements très petits d'une vitesse à la fuite continuellement croissante. Pour expliquer les adaptations merveilleuses telles que celles que nous observons entre les orchidées et les insectes qui les fécondent, nous n'avons guère le choix qu'entre deux hypothèses : l'intervention d'un être souverainement intelligent et la sélection naturelle.

L'absence d'intermédiaires a frappé, surtout, les paléontologistes, mais elle s'explique par l'ontogénie. Les premiers stades de l'évolution sont très marqués, puis il y a des périodes très longues, sans modifications apparentes dans la forme de l'embryon. Il en est de même dans l'espèce. Les paléontologistes rejettent parfois trop vite les échantillons *mal accusés* ! Peut-être en les recueillant avec soin trouveraient-ils des intermédiaires trop systématiquement négligés.

Darwin n'a pas méconnu les variations brusques, qu'il appelle *sportives*. De Vries, d'autre part, n'a jamais essayé de faire une arme de sa théorie des mutations contre la théorie de Darwin. On peut même dire que la théorie de De Vries n'est qu'une forme de la théorie de Darwin : les mutations se préparent lentement, mais apparaissent brusquement. Une plante nouvellement introduite reste quelque temps semblable à elle-même dans les divers endroits où on la cultive ; puis, brusquement, après une période de

déséquilibration interne des variations se manifestent correspondant à des équilibres nouveaux. Si ces mutations ne deviennent pas toutes des nouvelles espèces, c'est qu'elles ne sont pas toutes aussi bien armées pour la lutte pour la vie. La sélection est un principe très général et très important qui détermine, comme facteur secondaire, la conservation des formes les mieux adaptées. Elle ne crée pas la variation mais active le processus de formation des types nouveaux.

Les amalgames de doctrines (*Cuviérisme évolutionniste* et *Weissmannisme lamarckien*) que M. Berthelot nous a proposés au cours de son intéressante discussion sont, je crois, des systèmes peu viables. Les disparitions brusques qui embarrassaient Cuvier peuvent aujourd'hui s'expliquer de diverses façons. H. Osborn a montré que l'apparition de petits mammifères ovivores a suffi peut-être à l'anéantissement des gigantesques Reptiles Dinosauriens. Le moindre changement dans l'ambiance peut amener la suppression rapide des types ayant épuisé leur potentiel plastique d'évolution. Les espèces meurent comme les individus, et cette mort n'est pas un argument contre le principe de continuité. Le Cuviérisme est fondamentalement une doctrine statique incompatible avec toute conception mécanique de l'être vivant.

Quant aux idées de Weissmann, elles me paraissent incompatibles avec celles de Lamarck.

En ce qui concerne l'origine des espèces le weissmannisme ne fait que reculer la difficulté sans la résoudre. La variation apparaît au moment de la génération grâce à la variété des plasmas ancestraux conservés; mais comment ces plasmas ont-ils varié chez les premiers générateurs? Il faut toujours en revenir aux facteurs lamarckiens. Le weissmannisme n'a d'ailleurs rien à faire avec la parthénogenèse artificielle. Le facteur qui intervient dans les expé-

riences de Loeb et les miennes n'a rien de comparable avec une fécondation, c'est une incitation au développement, sans *amphimixie*. Si le produit varie, ce que nous ne savons pas encore, cette variation est du même genre que la variation par bourgeons et ne dépend pas de la nature de l'agent excitateur.

Le weissmanisme est la négation du lamarckisme et ne peut se combiner avec lui en aucune proportion. Pour Weissmann les *gonades*, seuls agents de la variation, demeurent intangibles et protégées par les *soma* contre les facteurs lamarckiens.

M. René Berthelot. — Je remercie M. Giard d'avoir bien voulu nous exposer sa conception de l'évolution, qui est une combinaison du darwinisme et du lamarckisme. Je présenterai, en réponse à ses observations, des remarques destinées à préciser le sens des hypothèses que j'ai avancées et à revenir sur quelques-unes des thèses antidarwiniennes. Je commence par ce qui concerne Weissmann et Cuvier. J'ai recherché si tous les systèmes biologiques, que ce soit celui de Darwin ou celui de Weissmann, celui de Lamarck ou celui de Cuvier, ne consistent pas dans la réunion de plusieurs principes différents que l'on peut fort bien dissocier et faire entrer dans des combinaisons nouvelles. Pour ce qui est d'abord de Weissmann, je n'ai pas proposé de conserver l'ensemble de sa doctrine; la négation absolue de l'hérédité des variations acquises et la négation de l'influence du milieu sur les changements biologiques semblent aujourd'hui difficilement acceptables. Ce que je me suis demandé, c'est si on ne pourrait pas jeter ces théories par-dessus bord, et opérer le sauvetage de l'une des thèses fondamentales de Weissmann: celle d'après laquelle les variations spécifiques ne sont pas des variations acquises transmises par l'hérédité, mais des variations congénitales. On ferait entrer cette thèse dans un nouvel ensemble d'idées,

en admettant que les variations congénitales, aussi bien que les variations acquises, sont influencées par les changements du milieu externe. De même je n'ai pas dit que le Weissmannisme eût quelque chose à voir avec la parthénogenèse artificielle; il est évident que non; ce que j'ai essayé de montrer, c'est qu'à la théorie que j'ai appelée un Weissmannisme lamarckien, on pourrait tenter de rattacher les expériences de Loeb et des expériences analogues, puisque ces expériences consistent justement à faire agir le milieu extérieur sur des êtres vivants au moment de la génération d'un nouvel individu et non pendant le cours de la vie individuelle.

Pour ce qui est de Cuvier et des cataclysmes, je rappellerai que j'ai signalé la nécessité de distinguer l'origine des espèces nouvelles et l'extinction des espèces existantes; rien ne prouve que ces deux sortes de phénomènes soient toujours ou même ordinairement dus aux mêmes causes; il n'est pas douteux que, dans la disparition des espèces, la lutte pour la vie ne joue un assez grand rôle; la théorie d'Osborn sur les causes qui ont amené la disparition des Dinosauriens ne suffirait donc nullement à établir qu'il faut attribuer à la sélection le développement des espèces nouvelles que nous rencontrons à cette époque. La théorie d'Osborn n'est d'ailleurs qu'une hypothèse, et il y a des biologistes qui la rejettent. Sur la question paléontologique, M. Giard nous dit qu'en les recherchant avec soin, on trouverait peut-être de nouveaux intermédiaires. C'est possible; mais il faut bien reconnaître que, malgré tous les efforts faits depuis quarante ans, les intermédiaires restent l'exception. Si le darwinisme était vrai, ils devraient être la règle. Et il me semble difficile de se borner à accuser l'amour immodéré des paléontologistes pour les échantillons bien caractérisés. Quant aux faits embryologiques signalés par M. Giard (changements très rapides, puis

longues périodes sans changements visibles), ils constitueraient un argument de plus pour les partisans des variations brusques, si l'on admet la loi de Serres qui affirme le parallélisme de l'ontogénie et de la phylogénie, de l'évolution individuelle et de l'évolution spécifique.

Je soumettrai encore quelques observations à M. Giard, au sujet de l'idée de révolution. J'ai essayé de distinguer deux hypothèses : d'un côté celle d'après laquelle il n'y a de durable que le résultat des changements lents ; d'autre part celle où les changements très rapides, eux aussi, seraient durables et où les différences les plus importantes, les différences spécifiques, seraient dues à des changements brusques ; on peut qualifier cette hypothèse de révolutionnaire. Quel sens donnez-vous au mot révolution ? Et comment conciliez-vous les deux hypothèses ?

M. Giard. — Le fait de la rupture de la chrysalide est un fait révolutionnaire ; mais il est préparé par une suite de petits changements s'accumulant pendant toute la vie nymphale et même pendant la vie larvaire. Un ouragan qui tue des milliers de moineaux est un fait révolutionnaire. Mais si l'on constate avec Bumpus que les oiseaux tués par la tempête sont souvent ceux dont l'organisme est congénitalement défectueux, on doit en conclure que les résultats de l'action brusque ne sont durables que parce qu'ils ont été préparés par une série de modifications lentes.

M. René Berthelot. — Alors l'accumulation des petits changements produirait à un moment donné un changement brusque. Si on prend le mot d'évolution, non plus au sens que j'ai défini en commençant, mais au sens de changement lent et continu, on peut dire que votre conception est à la fois évolutionniste et révolutionnaire. Ce n'est plus déjà la conception de Darwin : pour lui, les petits changements, en s'ajoutant les uns aux autres dans le même sens comme des sortes d'unités arithmétiques, com-

posent à la longue un grand changement. Je remarquerai aussi qu'à côté de l'hypothèse que vous défendez, on rencontre aujourd'hui chez certains biologistes une conception purement révolutionnaire, tout à fait antidarwinienne, de l'origine des espèces. Et je rappellerai qu'il y a dans la nature inorganique beaucoup de changements purement révolutionnaires : ni l'explosion d'une cartouche de dynamite ni la synthèse de l'eau ne sont graduellement préparées par l'accumulation lente de petits changements.

Je voudrais insister enfin sur le sens de l'expression : lutte pour la vie. M. Giard la prend au sens le plus large. Darwin me paraît flotter entre un sens large et un sens étroit. Mais en réalité c'est le sens étroit qui est pour lui le plus important.

M. Giard. — Le sens le plus large est explicitement chez Darwin.

M. Pécaut. — Par exemple, quand il parle de la lutte de l'être contre la sécheresse.

M. René Berthelot. — Sans aucun doute ; seulement en fait dans l'ensemble de ses ouvrages, ce qu'il invoque le plus souvent comme principe d'explication, c'est, je crois, les rapports des espèces vivantes les unes avec les autres. Sur ce point, je me trouve d'ailleurs d'accord avec M. Houssay. Et pour montrer combien on est porté à prendre en ce sens la pensée de Darwin, je rappellerai la manière dont M. Giard expliquait tout à l'heure l'extinction des Dinosauriens.

M. Houssay est heureux d'entendre un philosophe affirmer des idées auxquelles les biologistes sont ralliés depuis vingt ans. Nous voyons que les faunes ont évolué. L'évolution est donc un fait ; le darwinisme est une des hypothèses tendant à expliquer comment cette évolution a pu se faire. M. Houssay a goûté en particulier ce que M. Berthelot a dit de l'influence du milieu intellectuel où

se trouvait Darwin sur le développement de sa pensée.

A ce que M. Giard a dit M. Houssay voudrait ajouter deux ou trois choses. Parmi les quatre idées énoncées par M. Berthelot, M. Houssay n'a pas vu celle-ci : avantageux ou désavantageux pour la variété. Une variété ne peut être cause de sélection que si elle est avantageuse ou défavorable ; autrement pas d'explication. Or, il est impossible de définir d'avance l'avantage ou le désavantage pour une qualité. Le darwinisme, alors, est une simple constatation statistique ; elle constate que ce qui devait arriver arrive ; c'est tout. C'est trop vague au point de vue de la causalité.

La sélection naturelle *termine* une évolution ; elle ne peut l'expliquer. M. Houssay insiste sur l'intérêt qu'il y aurait à étudier les facteurs primaires. L'apparition des Mammifères, la disparition des Dinosauriens est, au point de vue darwiniste, considérée comme une affaire à régler entre eux. Et pour admettre que les petits mammifères ont triomphé des grands reptiles, on suppose que les premiers dévoraient les œufs des seconds.

Mais le phénomène faunique coïncide avec une grande révolution climatérique. L'uniformité des climats, absolue jusque-là, disparaît pour faire place à des zones de plus en plus accentuées ; — cause prochaine : condensation solaire. Effet : disparition des Reptiles. Les mammifères n'y sont pour rien. Il faut trouver, pour chaque fait, les grandes causes générales extra-terrestres qui ont amené les variations. Ce n'est qu'alors qu'on pourra faire la philosophie de la variation. — La variation n'a pas, dès l'abord, un caractère nécessairement collectif, même sous l'influence d'une cause universelle.

M. Berthelot. — Par collectif je n'entends pas universel ; j'entends seulement « plus qu'individuel ». J'appelle collectives, par exemple, les mutations produites par

de Vries, parce qu'elles ont lieu à la fois chez plusieurs individus de la même génération.

M. Houssay. — Les causes de changement sont-elles intrinsèques, ou extrinsèques : telle est la différence profonde entre Darwin et Lamarck. — Loin de chercher les raisons du changement dans le vivant lui-même, il faut les chercher en dehors. Vous nous parlez de ouviérisme évolutionniste : c'est une combinaison possible, et peut-être ne serait-elle pas tellement nouvelle, si l'on infuse l'idée d'évolution dont la thèse d'Agassiz. Quand le discontinu est très fragmentaire, il tend vers le continu. Un escalier dont les marches sont très petites est presque un plan incliné. Tout ce que l'on pouvait dire *a priori* a été dit depuis trente ans. Ce qui importe aujourd'hui, c'est l'étude dans le laboratoire et en particulier l'étude des facteurs primaires. L'hypothèse de Lamarck est suggestive d'expériences plus que celles de Darwin, qui répond trop facilement à tout dès maintenant et sans qu'il y ait plus rien à chercher. Je ne contredis pas la thèse générale de M. Berthelot, je l'accepte pleinement.

M. René Berthelot. — Je ne puis que m'associer de mon côté à presque tout ce que vient de dire M. Houssay. Il n'y a rien là que de très naturel, puisque c'est en partie dans ses ouvrages que j'ai trouvé l'exposé du lamarckisme antidarwinien. Ce que je crois nouveau dans l'hypothèse que j'ai proposée, ce qui ne se trouve ni chez les disciples de Cuvier ni chez leurs adversaires évolutionnistes, c'est de distinguer l'idée de changement brusque dans un grand nombre d'espèces à la fois et celle de changement miraculeux, c'est d'admettre que l'origine des espèces nouvelles se produise sans aucune intervention divine, et que, cependant, elle ait lieu subitement, dans de courtes périodes où l'ensemble des faunes et des flores se modifie profondément et que suivent des périodes très lon-

gues où il ne se produit guère de variations spécifiques. L'explication que M. Houssay nous a donnée de la disparition des Dinosauriens s'oppose à celle d'Osborn ; celle d'Osborn était darwinienne ; celle de M. Houssay est lamarckienne, puisqu'elle fait intervenir l'action directe du milieu physique et non la lutte des espèces les unes contre les autres. Or, il est intéressant de noter que l'action directe du milieu semble associée ici avec l'idée d'un cataclysme.

De même, je ne connais aucun ouvrage où l'origine d'espèces nouvelles serait attribuée à des variations congénitales collectives provoquées par les changements du milieu. Cette hypothèse, à ma connaissance, ne se rencontre ni chez Weissmann, ni chez ses adversaires néolamarckiens ; et je ne crois pas non plus qu'elle ait été développée par des naturalistes plus anciens[1].

1. On peut remarquer, dans l'histoire des sciences, que lorsqu'on découvre des faits nouveaux non prévus par les théories régnantes, la plupart des savants s'efforcent d'abord de les faire rentrer dans le cadre des idées qui leur sont familières. C'est ce qui est arrivé pour les mutations de De Vries ; leur existence n'était conforme ni aux prévisions des darwiniens ni à celle des lamarckiens, puisqu'elle était incompatible avec le postulat de la continuité, dont ils avaient fait les uns et les autres une sorte de dogme. De Vries, qui était darwinien, a essayé lui-même de sauver tout ce qu'il a pu de la doctrine de son maître, et le système de Darwin, par l'importance qu'il attache à la variation individuelle congénitale, offrait d'ailleurs une amorce à la théorie des variations brusques. M. Houssay, qui est néolamarckien, essaye, de son côté, de ramener presque entièrement le discontinu biologique à un continu, pour faire rentrer plus aisément les expériences du botaniste hollandais dans les cadres du néolamarckisme ; ces expériences en effet paraissent malaisément compatibles avec la manière dont M. Houssay a exposé dans ses ouvrages le système néolamarckien, puisque, empruntant des analogies à la mécanique physique, il a cru devoir solidariser l'idée de discontinu biologique avec les théories statiques, anti-évolutionnistes, et les théories dynamiques, évolutionnistes, avec l'idée de continuité. Le système lamarckien, qui attribue le changement spécifique à l'addition héréditaire de variations survenues *pendant la vie individuelle*, peut

M. Rauh. — Il me semble que l'on a jusqu'ici parlé surtout du rôle de la continuité et de la discontinuité dans l'évolution des êtres vivants. Ce n'est pas la seule question, ni la question essentielle. Il s'agit de savoir quelle est la cause de l'évolution. Or, il me paraît qu'il y a sur ce point trois hypothèses actuellement défendues par les biologistes. L'une est l'hypothèse darwinienne, d'après laquelle tout ce qui survit dans une espèce donnée lui est favorable, toute espèce qui survit est plus forte qu'une espèce disparue, de sorte que le postulat impliqué dans une hypothèse semblable serait que les espèces vivantes tendent à progresser ou au moins à se maintenir sur le globe. Une autre hypothèse défendue par certains lamarckiens (Cope par exemple), c'est que le progrès précédemment défini se fait par une conscience plus ou moins obscure que l'espèce aurait de son intérêt. La troisième enfin serait représentée par d'autres néolamarckiens qui admettraient deux sortes de causes de l'évolution, d'une part des causes physico-chimiques, d'autre part une certaine direction interne, mais sans relation avec l'utilité de l'espèce, direction purement morphologique (par exemple une certaine harmonie des for-

d'ailleurs aussi difficilement que le système darwinien se concilier sans remaniements profonds avec les faits qui nous font voir dans les seuls changements spécifiques que nous connaissions expérimentalement des variations soudaines survenues *entre une génération et la suivante*. Les notions de continu et de discontinu prennent ici en biologie un sens expérimental bien tranché et les faits eux-mêmes nous montrent la connexion de l'évolution spécifique et de la discontinuité; on ne saurait donc recourir aux analogies mathématiques ou physico-mathématiques qui permettent de rapprocher autant qu'on veut un discontinu donné du continu.

Ce sont les difficultés que présente aussi bien le lamarckisme que le darwinisme dans l'explication des faits nouveaux qui m'ont conduit à me demander si l'ensemble des faits connus, tant anciens que nouveaux, ne s'expliquerait pas mieux en remaniant plus profondément les théories courantes.

mes), ce qu'ils appellent l'*orthogenèse*. Je connais comme représentant de cette doctrine, Eimer, dont j'ai lu presque en entier *die Orthogenesis der Schmetterlinge*. Eimer montre, par exemple, que les phénomènes de mimétisme censés utiles à l'espèce, sont situés, sur certains animaux, à une place telle qu'ils ne peuvent être aperçus de l'ennemi, que d'ailleurs un grand nombre des formes prétendues mimétiques, s'insèrent naturellement dans une suite de formes géométriques, de sorte que le mimétisme semble ici un pur hasard. La conception d'Eimer s'opposerait donc comme une conception « indifférentiste » à une conception optimiste de la nature qui serait celle de Darwin. Eimer admet, d'ailleurs, que la sélection est un facteur secondaire de l'évolution, que les formes ou les organes nés d'autres causes peuvent être ensuite utilisés par l'animal pour sa survie.

M. Giard. — Je ne puis admettre avec certains lamarckiens la tendance consciente vers la variation. C'est par une conception anthropomorphique que les adaptations correspondent à une idée d'utilité dans notre esprit, elles résultent d'un ensemble de conditions qui les rendent nécessaires dans la nature. Telle forme subsiste : il y a donc des raisons pour lesquelles elle persiste.

M. Rauh. — Sans doute, mais la question est de savoir si cette raison de persister est une cause *favorable* à l'animal, ou si les conditions de la survivance sont exclusivement physico-chimiques ou morphologiques. Dans ce cas, on pourrait très bien imaginer que ces conditions rendent simplement *possible* la vie des espèces sur le globe *sans la favoriser*, sans tendre à sa prolongation, ni même à son maintien ; car elle pourrait être désavantageuse aux espèces sans aller jusqu'à les détruire ; ce qui précisément se produit parfois d'après Eimer.

M. Giard. — Les observations de Eimer sont très intéressantes ; mais ses idées sont trop simplistes Il a cons-

taté un parallélisme entre l'évolution des couleurs chez les papillons, les lézards, etc. ; les causes de ce parallélisme nous échappent encore, mais l'on ne peut scientifiquement l'attribuer à une tendance interne qui réglerait suivant une loi constante (orthogénèse) l'ornementation des êtres vivants.

M. Rauh. — Alors je ne vois pas la différence qui sépare Darwin et Eimer.

M. Giard. — En cette question de couleurs comme dans toutes les autres, Darwin ne s'occupe pas de l'origine des variations. Si celles-ci se produisent d'une façon parallèle dans les divers groupes c'est sous l'influence convergente des facteurs éthologiques et de la sélection. Eimer fait intervenir une action directrice interne, c'est une hypothèse inutile. Ce qu'il faudrait chercher pour compléter Darwin et Eimer, c'est le mécanisme physico-chimique reliant les couleurs et leur disposition à l'excrétion pigmentaire et aux causes biologiques qui le déterminent.

M. Rauh. — Il n'y a pas, d'après Darwin, finalité consciente ou subconsciente ; tout ne se passe même pas, d'après lui, comme si les espèces cherchaient leur utilité. Mais la direction générale de la nature est, selon lui, telle que la vie des espèces tend à se maintenir ou même à s'accroître. Voilà ce qui caractérise Darwin par opposition d'une part à Eimer qui considère comme essentielles à la fois des conditions physico-chimiques et une certaine direction morphologique indifférente à l'intérêt des espèces, par opposition d'autre part à ceux des néolamarckiens pour lesquels l'évolution a pour cause certains besoins plus ou moins conscients et intelligemment utilitaires des animaux ou tout au moins des processus que l'on peut interpréter par analogie avec des processus psychiques.

M. Giard. — C'est justement la croyance à *une certaine direction morphologique* indépendante de la sélection et non

expliquée par les facteurs primaires que nous repoussons à la fois au nom de Darwin et au nom de Lamarck.

M. René Berthelot. — J'ai visé le point touché par M. Rauh dans la conférence que j'ai faite avant son arrivée, lorsque j'ai parlé de la sélection ; j'ai fait remarquer qu'au lieu de considérer le caractère *plus ou moins favorable* (ou si l'on veut *plus ou moins utile*) des variations, on pouvait se demander simplement : sont-elles ou non *compatibles* avec tel milieu déterminé ? Je suis revenu sur ce sujet à propos de l'influence exercée sur Darwin par Paley et par l'idée des harmonies naturelles. La tendance de Darwin à vouloir que seuls les caractères particulièrement utiles aient subsisté chez les êtres vivants est manifeste dans toute son œuvre. Peut-être n'est-elle nulle part plus frappante que dans son livre sur l'*Expression des Émotions*. Les mouvements qui accompagnent les émotions semblent souvent inutiles, souvent même nuisibles à l'être vivant. Darwin se demande toujours à quoi ils ont pu servir à l'origine. Il ne se demande pas, comme on l'a fait depuis, s'ils ne tiendraient point à un mécanisme physiologique qui, fréquemment, aurait été dès l'origine défavorable à l'organisme, mais qui ne l'aurait pas été au point d'amener sa destruction. Des diverses hypothèses possibles, Darwin n'en envisage qu'une. Il y a là chez lui comme un succédané du finalisme que je crois, en effet, important de noter. J'ajouterai qu'on peut en dire autant de Lamarck, et qu'au lieu d'admettre avec la plupart des biologistes qu'il faut être ou darwinien ou lamarckien ou l'un et l'autre à la fois, on pourrait fort bien, ici encore, renvoyer Lamarck et Darwin dos à dos.

Pour les lamarckiens, en effet, l'hérédité accumule les variations acquises par où les êtres, de génération en génération, s'adaptent de mieux en mieux à leur milieu, et une espèce nouvelle apparaît quand les variations favorables

ainsi produites ont dépassé un certain degré ; nous retrouvons donc ici cette croyance que l'espèce nouvelle est due exclusivement à l'accumulation de variations favorables et de plus en plus favorables. Lamarck parle encore expressément d'une finalité immanente à la nature ; et chez ceux mêmes de ses disciples qui rejettent tout principe propre de finalité, le même optimisme implicite subsiste toujours, par cela seul qu'il attribuent l'origine des espèces à l'hérédité des seules variations adaptatives, c'est-à-dire favorables à l'individu et à la race. On pourrait fort bien soutenir que la sélection ou l'hérédité des variations acquises ou l'une et l'autre interviennent pour créer certaines adaptations des espèces existantes à leur milieu, mais sans aller jamais jusqu'à entraîner un changement d'espèce ; que l'hérédité même des variations acquises contribue, d'ailleurs, entre autres causes, à créer des désharmonies nouvelles en maintenant, malgré les changements du milieu, des caractères devenus désormais inutiles ou nuisibles ; et que la variation spécifique, n'étant due ni à la sélection ni à l'hérédité des variations acquises, peut très bien n'être pas plus favorable, qu'elle peut même être plus défavorable à l'organisme que l'état de choses antérieur. On concevrait les actions vitales comme comprises entre deux limites, l'une inférieure, qui serait la simple compatibilité du vivant avec son milieu, l'autre supérieure qui serait l'adaptation parfaite du vivant à son milieu ; les variations spécifiques se joueraient entre ces deux limites, tantôt éloignant, tantôt rapprochant l'être de la limite inférieure[1].

1. Une conception de ce genre ne suppose d'ailleurs nullement que l'on admette, comme paraissait le faire tout à l'heure M. Rauh, une action directrice interne distincte de l'ensemble des forces physico-chimiques qui constituent l'être vivant et son milieu. Attribuer à une tendance interne de ce genre le parallélisme constaté par Eimer entre l'évolution des couleurs chez diverses espèces animales, ce serait ériger l'énoncé d'un problème en solution et ressusciter sous une forme nouvelle les

M. Pécaut. — M. Berthelot nous dit que le darwinisme a été refoulé par la renaissance du lamarckisme.

Or il semble plutôt que les travaux récents d'histologie permettent de généraliser les lois darwiniennes en expliquant par elles non plus seulement les rapports entre les êtres, mais ce qui se passe à l'intérieur même des êtres. La différenciation des tissus serait un cas de sélection naturelle. Les divers blastomères, ayant des relations différentes avec les milieux intérieurs et extérieurs, subiraient des variations adaptatives par suite de sélection.

Peut-être alors le lamarckisme n'est-il qu'un cas particulier du darwinisme. Telle est du moins la conséquence des théories de M. Le Dantec. Le principe lamarckien est qu'un organe qui fonctionne se développe et qu'un organe

« vertus dormitives » de l'aristotélisme scolastique ; cette sorte de vitalisme sans finalité et sans optimisme me paraîtrait pour la biologie une hypothèse plus stérile encore que le vieux vitalisme optimiste. Et je suis tout à fait d'accord avec M. Giard et avec la majorité des biologistes contemporains pour admettre que l'explication des faits vitaux par un déterminisme physico-chimique est seule conforme aux tendances modernes des sciences naturelles. L'histoire des sciences nous montre que c'est dans cette direction que se sont faits depuis un siècle tous les progrès décisifs de la biologie ; et elle nous apprend que chaque fois qu'on a voulu transformer en limites définitives les lacunes provisoires de nos connaissances sur la vie, pour loger dans ces lacunes des forces irréductibles et spécifiquement vitales, ces limites n'ont pas tardé à être dépassées et ces forces à être résolues en un mécanisme physico-chimique. Je me bornerai à en rappeler deux exemples, celui d'un philosophe et celui d'un savant, celui des théories d'Auguste Comte sur la biologie et celui des théories de Pasteur sur le pouvoir rotatoire et sur les fermentations.

J'ajouterai que la critique idéaliste de la connaissance me paraît conduire au même résultat que l'histoire des sciences ; elle montre, je crois, que le passage infranchissable pour la pensée n'est pas celui de l'univers organique à la vie, mais celui de la matière à l'esprit, et que e problème des rapports entre la matière et l'esprit ne peut être résolu qu'en renversant la relation des termes, en partant de l'esprit pour montrer dans la position de la matière et dans la réduction de la matière au mécanisme des conditions nécessaires à l'activité spirituelle.

qui ne fonctionne pas s'atrophie. D'après M. Le Dantec, le fonctionnement n'est que le résultat ou plutôt le phénomène de l'assimilation. Cette théorie a contre elle la tradition biologique qui veut que l'exercice soit lié à de la désassimilation ; elle a pour elle d'expliquer le développement de l'organe par l'exercice.

Quoi qu'il en soit de sa valeur, elle a pour conséquence de réduire le développement et l'atrophie des organes à des faits de sélection naturelle entre éléments histologiques, les uns trouvant dans le milieu intérieur, les autres ne trouvant pas de quoi se multiplier par assimilation. Il est donc possible que le darwinisme englobe le lamarckisme.

M. René Berthelot. — L'hypothèse de M. Le Dantec à laquelle M. Pécaut fait allusion est très intéressante ; c'est une des manières de combiner les idées de Darwin avec celles de Lamarck ; mais ce n'est encore qu'une hypothèse. Et fût-elle vraie, elle ne s'appliquerait qu'aux rapports des cellules les unes avec les autres à l'intérieur de l'organisme. Elle laisserait subsister, sans leur donner aucune solution, tous les problèmes que nous avons examinés sur leurs relations avec le milieu extérieur.

Nota. — Voir dans l'*Appendice I*, à la fin du volume, des indications complémentaires sur les idées de lamarckisme weissmannien et de cuviérisme évolutionniste.

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE DE SPENCER[1]

M. René Berthelot propose à la *Société française de philosophie* les observations suivantes.

I. — La philosophie de Spencer est un effort pour amalgamer trois groupes d'idées d'origines diverses ; il a tenté de justifier des thèses politiques et sociales empruntées au libéralisme radical en s'appuyant sur des principes empruntés d'une part à la philosophie romantique allemande, d'autre part aux sciences biologiques et physiques.

II. — L'idée directrice des romantiques allemands, c'est l'idée de *vie*, prise dans le sens que lui donnaient les vitalistes contemporains, et étendue au monde entier, tant à l'univers matériel qu'aux sociétés humaines.

Tandis que la philosophie réformatrice du XVIII^e^ siècle ramenait la nature et la société à des mécanismes que la pensée réfléchie peut concevoir et recomposer, la philosophie romantique voyait dans la nature et dans la société des organismes vivants, c'est-à-dire des ensembles de rapports dynamiques qui évoluent par l'action d'une force mystérieuse, interne et inconsciente, vers une différenciation de plus en plus grande et une coordination harmonique de plus en plus parfaite des parties de l'ensemble. Spencer doit aux romantiques allemands, principalement par l'inter-

1. Extrait du *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 4 février 1904. Quelques passages de la discussion ont été supprimés.

médiaire de Coleridge, son idée de l'univers et de la société comme des organismes vivants, comme le produit d'une évolution inconsciente qui se fait dans le sens de la différenciation et de l'harmonie.

III. — Les philosophes romantiques avaient combattu, au nom de leur vitalisme social, la philosophie sociale intellectualiste et réformatrice du XVIII^e^ siècle et ils avaient conclu à une théorie conservatrice et religieuse de la société. Ils avaient combattu, au nom de leur vitalisme métaphysique, la physique et la biologie mécanistes du XVIII^e^ siècle et ils avaient conclu à une théorie finaliste et qualitative de la nature. Spencer au contraire croit pouvoir appuyer les conclusions sociales des libéraux radicaux sur les principes mêmes au nom desquels d'autres les condamnaient. Et il croit pouvoir allier dans l'indétermination de ses formules équivoques l'idée romantique de vie, de force vitale, avec l'idée que les biologistes évolutionnistes et les physiciens mécanistes, au milieu du XIX^e^ siècle, se formaient de la vie et de la force.

IV. — Cette double contradiction que révèle l'étude des origines de la philosophie spencérienne demeure au cœur du système une fois achevé et elle se retrouve depuis les premiers principes, où le philosophe juxtapose à une physique mécanique la force inconnaissable des romantiques, jusqu'aux dernières conséquences sociologiques et morales de la doctrine, où il juxtapose à l'individualisme des radicaux la thèse romantique de l'organisme social.

DISCUSSION

M. René Berthelot. — On caractérise d'ordinaire, et avec raison, la philosophie de Spencer comme une philosophie de l'évolution. On admet aussi le plus souvent que

Spencer aurait emprunté la notion d'évolution aux biologistes contemporains pour l'étendre ensuite, le premier entre les penseurs modernes, à tout l'univers, physique, vivant, mental, social ; et c'est là une opinion que ne confirment ni les propres déclarations du philosophe, ni la lecture de ses premiers ouvrages (publiés entre 1840 et 1860 ; voir surtout la *Statique sociale*). L'idée qui, d'après Spencer lui-même, est le germe de son système, c'est l'idée de *vie* qu'il doit à Coleridge. Et Coleridge n'a fait que propager en Angleterre les théories principales du romantisme germanique. Pour les romantiques allemands, pour un philosophe comme Schelling, pour un juriste comme Savigny, pour un esthéticien comme Schlegel, la nature et la société ne sont pas, comme pour les philosophes réformateurs du XVIII^e^ siècle, un mécanisme que la pensée réfléchie puisse comprendre et reconstruire ; nature et société sont le produit d'une activité inconsciente, d'une force mystérieuse, analogue à celle de la vie ; ce ne sont pas des mécanismes, mais des organismes. Et par organisme, les romantiques n'entendent pas un système de rapports purement statiques, comme l'avaient fait avant eux les penseurs qui avaient comparé à un organisme la société et la nature, un Platon par exemple dans l'antiquité, un Hobbes dans les temps modernes ; ils entendent par là un ensemble de rapports dynamiques qui se développe du dedans au dehors, qui évolue par l'action d'un principe de vie intérieur et inconscient ; ce développement (*Entwickelung*), cette évolution, qui est la vie de l'univers et de la société, tend à la fois vers une différenciation (*Differenzierung*) toujours plus grande et vers une coordination harmonique toujours plus parfaite des parties de l'ensemble vivant. Spencer doit à Coleridge, et par son intermédiaire au romantisme allemand, avec les expressions mêmes de vie, d'organisme, d'évolution, la conception de l'univers et de

la société comme un développement inconscient qui se fait dans le sens d'un individualisation et d'une harmonie de plus en plus complète, c'est-à-dire dans le sens de ce qu'il appellera plus tard différenciation et intégration.

Quand Spencer subit l'influence de la philosophie romantique, il avait déjà des convictions arrêtées sur la politique et sur l'idéal social. Ces convictions, il les devait à son milieu familial où régnait le libéralisme radical de l'école benthamique, et elles demeurèrent toujours inébranlables dans son esprit. Aussi s'efforça-t-il de les combiner avec les théories de la métaphysique allemande. Or, en 1840, la philosophie de Coleridge et celle de Bentham passaient en Angleterre pour incompatibles.

« Tout Anglais d'aujourd'hui, écrit Stuart Mill en 1840, est implicitement ou benthamite ou coleridgien, a des opinions sur les affaires humaines dont on ne peut prouver la vérité que par les principes soit de Bentham, soit de Coleridge. » « Les penseurs conservateurs et les libéraux se regardent réciproquement comme en dehors de la discussion philosophique ; considèrent réciproquement leurs spéculations comme entachées d'un vice originel » (*Dissertations et discussions*, I, p. 377-378). Et page 403 : « La doctrine germano-coleridgienne... exprime la révolte de l'esprit humain contre la philosophie du XVIII[e] siècle. Elle est ontologique, parce que celle-ci était expérimentale ; conservatrice, parce que celle-ci était novatrice ; religieuse, parce que celle-ci était libre penseuse ; concrète et historique, parce que celle-ci était abstraite.... » Pour les romantiques, il ne saurait y avoir dans une société de changements profonds et durables que ceux qui résultent du jeu spontané des forces inconscientes. Moins la pensée réfléchie interviendra dans les œuvres humaines, dans les institutions sociales, plus ces organismes vivants seront parfaits. De là une esthétique nouvelle, celle de Schlegel ; une nouvelle

philosophie du droit, celle de Savigny ; une théorie conservatrice et religieuse de la société, glorifiant la puissance irréfléchie de la coutume et montrant dans la foi traditionnelle, œuvre spontanée du sentiment, la plus sûre garantie de la stabilité des groupements humains. — Les benthamites au contraire étaient une école de réformateurs libéraux et anticléricaux ; ils réclamaient la liberté de pensée, la liberté de conscience, la liberté politique et la liberté d'association, la liberté du travail et la liberté du commerce, ils prétendaient réformer l'organisation juridique, politique, économique par la connaissance raisonnée de ses lois, fonder la société sur la science, à l'exclusion du sentiment, de la tradition, de la religion et ramener toute sociologie comme toute morale à un calcul mathématique d'intérêts. Ils appuyaient leur libéralisme sur le même postulat que les philosophes du XVIII^e^ siècle dont ils se donnaient comme les continuateurs ; comme eux, ils croyaient possible de substituer la pensée réfléchie à l'instinct dans la direction des sociétés humaines.

Comment Spencer essaya-t-il de concilier ces doctrines contraires ? En appuyant les conclusions pratiques de Bentham sur les principes de Coleridge, en justifiant le libéralisme radical au moyen des théories mêmes dont les conservateurs se réclamaient pour le combattre. Il est vrai, d'après la *Statique sociale*, que toute société est un organisme vivant qui évolue par l'action de forces inconscientes ; il est vrai qu'elle repose sur des sentiments spontanés et sur des traditions ; mais l'évolution sociale tend nécessairement à réaliser le régime conçu par les radicaux benthamites et à implanter dans les âmes les sentiments instinctifs de moralité sans lesquels il ne pourrait durer.

La doctrine romantique, d'autre part, étant une généralisation à l'infini du vitalisme biologique, s'opposait aux explications mécaniques de la nature physique et de la

nature vivante que beaucoup de penseurs du XVIII^e^ siècle avaient préconisées et auxquelles beaucoup de savants revenaient vers le milieu du XIX^e^ siècle. De bonne heure Spencer s'était occupé de biologie; l'importance décisive que l'idée de vie prenait à ses yeux ne pouvait que l'y intéresser davantage. Or, en étudiant les biologiste contemporains et particulièrement Lamarck, il rencontra chez eux une conception de la vie plus précise à certain égards que celle de Coleridge et à d'autres égards incompatible avec elle. D'après Owen, le passage des vivants inférieurs aux vivants supérieurs entraîne une différenciation et une dépendance mutuelle de plus en plus grande des parties de l'organisme. D'après Von Baer, l'organisme individuel évolue de l'homogénéité à l'hétérogénéité. Enfin, d'après Lamarck, les variations du milieu physique dans lequel l'être vivant est plongé déterminent des changements dans ses actes; ceux-ci déterminent à leur tour la transformation des organes et l'apparition d'espèces nouvelles, les organes inactifs s'atrophiant, les organes actifs se développant, et l'hérédité transmettant de génération en génération les variations acquises pendant la vie individuelle. Puisque les organes actifs, donc utiles, subsistent et que les organes inactifs, donc inutiles, disparaissent, l'évolution des espèces vivantes entraîne leur adaptation croissante au milieu physique, leur coordination harmonique avec les phénomènes extérieurs. Et ainsi, Spencer croit pouvoir justifier mécaniquement l'optimisme finaliste qu'il devait aux romantiques. Mais pour le mécanisme de Lamarck, l'évolution organique, loin d'être l'effet du développement spontané d'une force interne, résulte au contraire d'une action exercée par le dehors sur le dedans; ce sont les changements physiques qui déterminent les variations biologiques. Spencer ne se borne pas à accepter cette méthode d'explication, incompatible avec le romantisme, il la généralise encore et l'étend à la vie sociale (*Statique*

sociale) et à la vie psychologique (*Principes de Psychologie*, 1855). Ce qui est vrai des aptitudes et des fonctions biologiques, utiles ou nuisibles, adaptées ou non à leur milieu, l'est aussi des aptitudes et des facultés psychologiques ; ce qui est vrai du milieu physique l'est aussi du milieu social. L'action du milieu social transformera donc la nature humaine ; l'évolution finira par adapter parfaitement l'individu à son milieu social ; ainsi se réalisera automatiquement l'adaptation parfaite de l'individu à la société, c'est-à-dire la moralité parfaite, et avec la moralité se réaliseront la parfaite liberté de tous, et le plus grand bonheur du plus grand nombre (*Statique sociale*). L'action du milieu physique sur l'esprit, c'est-à dire l'expérience, entraînant l'adaptation croissante de l'esprit au monde extérieur, amènera nécessairement le progrès intellectuel ; et l'hérédité, fixant les variations acquises, donnera à la connaissance des vérités les plus générales le caractère automatique d'un instinct (*Principes de Psychologie*). Ainsi la généralisation des thèses de Lamarck conduit Spencer à une justification nouvelle de la politique libérale et de la psychologie empiriste sur laquelle l'école benthamique fondait sa politique.

Dès lors, c'est le mécanisme qui l'emporte ; tout en conservant l'idée d'une loi universelle d'évolution physique, biologique, psychologique, sociale, qui détermine la différenciation et la coordination harmonique des êtres, Spencer va chercher à expliquer mécaniquement ce développement, au lieu d'y voir simplement, comme il le faisait encore dans la *Statique sociale*, la réalisation de « l'idée divine ». L'*Essai sur le Progrès, sa loi et sa cause*, est une première tentative d'explication physique de la loi de l'évolution. Et Spencer en arrive enfin à rattacher le développement du monde au principe de la persistance de la force, que venaient d'énoncer les physiciens contemporains et dont la découverte avait renouvelé chez eux l'espoir d'expliquer mécani-

quement l'univers. Désormais le philosophe anglais s'attachera à exposer son système de l'évolution universelle, en le déduisant tout entier des principes de la mécanique, et c'est à cette œuvre qu'il se consacrera de 1860 jusqu'à sa mort.

Dans le système une fois achevé cependant, et aussi bien à son début qu'à son terme, dans les *Premiers Principes* comme dans les *Principes de Morale* et *de Sociologie*, l'influence romantique se fait sentir encore et les faiblesses ou les incohérences de la doctrine en trahissent la double origine.

Considérons d'abord les *Premiers Principes* ; d'une part, c'est une métaphysique de l'inconnaissable ; de l'autre, une physique mécaniste. Le philosophe prétend relier les deux parties de son œuvre par l'idée de force, mais ce n'est qu'à la condition de confondre dans ce mot équivoque la force mécanique, simple rapport mathématique entre des changements physiques, et la force inconnaissable, inconsciente, divine, des romantiques, principe commun de l'esprit et de la matière. Et pour Spencer comme pour le romantisme allemand, la religion, ce sera l'adoration de cette force inintelligible. Quant à la seconde partie des *Premiers Principes*, cette physique soi-disant mécaniste ne ressemble en rien au travail d'un savant moderne, d'un Helmholtz ou d'un Joule par exemple, qui opère par le calcul sur des hypothèses et sur des lois mathématiquement définies. Les notions vagues, indéterminées, toutes qualitatives, dont se sert Spencer, font songer à cette « philosophie de la nature » dans laquelle Schelling a tenté de ressusciter la physique qualitative des premiers penseurs grecs. Sa loi de différenciation et d'intégration évoque le souvenir des thèses, antithèses (différenciation) et synthèses harmoniques (intégration) dont nous parle Schelling. Sur l'ouvrage tout entier du philosophe anglais, la physique romantique ne cesse de projeter son ombre.

Si de là nous passons aux *Principes de Sociologie*, nous

y voyons Spencer partir de la thèse essentiellement aristocratique de l'organisme social pour aboutir à l'apologie du radicalisme. Il est préoccupé de faire converger toute l'évolution sociale vers le libéralisme : grâce au développement de l'industrialisme qui est lié à celui de la science, l'évolution politique tend vers la liberté politique, l'évolution économique vers la liberté du commerce et du travail, l'évolution religieuse vers la liberté de conscience et de pensée. Mais en même temps Spencer asssimile l'évolution sociale à celle d'un organisme ; il montre, à la façon des romantiques, que comme celle des êtres vivants, elle se fait, du commencement à la fin, d'une manière tout *involontaire* et entraîne une *dépendance* (une intégration) croissante des unités organiques les unes par rapport aux autres. S'il croit pouvoir maintenir cependant que par le jeu même de l'évolution chaque individu (chaque unité organique) devient de plus en plus *indépendant* et que le groupement social devient de moins en moins une coopération involontaire, de plus en plus une coopération *volontaire*, il ne concilie en apparence ces deux théories que dans l'indétermination de formules verbales où les mots d'*organisme* et d'*intégration* traduisent tour à tour les idées les plus différentes.

Et sa morale enfin, après nous avoir découvert, dans le progrès social et moral, sous toutes ses formes, une conséquence du progrès industriel qui lui-même a pour condition le progrès intellectuel et scientifique, conclut en nous montrant au terme de l'évolution et en nous proposant comme idéal dernier l'abdication romantique de tout raisonnement devant la spontanéité irréfléchie, l'infaillible bonté du sentiment et de l'instinct.

Ainsi l'étude des origines du système nous en fait mieux comprendre les incohérences et elle nous révèle que, contrairement à des opinions trop répandues, Spencer ne doit ni à Comte ni à Darwin aucune de ses idées directrices.

M. Elie Halévy adhère, sans réserves, à l'interprétation de M. Berthelot, qui a eu le mérite de remonter à l'édition de 1851 de la *Statique sociale*, trop oubliée, et cependant fondamentale pour l'intelligence du système d'Herbert Spencer. Voici seulement quelques observations, qui pourront compléter les observations à l'instant présentées. M. Berthelot nous fait voir dans la philosophie d'Herbert Spencer un effort pour concilier les deux philosophies dominantes en Angleterre vers 1840 : la philosophie germano-coleridgienne et la philosophie benthamique. Ne peut-on le concevoir aussi comme constituant un effort pour lever une contradiction intérieure à l'un de ces deux systèmes? La philosophie de Bentham, nous dit M. Berthelot, affirme la maîtrise de la pensée réfléchie sur les choses. Mais il faut ajouter que cette maîtrise peut s'entendre de deux manières. Ou bien elle signifie le pouvoir d'intervenir rationnellement dans les cours des phénomènes, pour les modifier conformément à nos besoins (la mécanique et l'art de l'ingénieur), ou bien elle signifie le pouvoir de comprendre, jusque dans le détail, le système des choses, sans pouvoir de le modifier (astronomie). Les Benthamites hésitent entre les deux conceptions. En matière juridique et politique, ils croient qu'il est possible pour le législateur, par des procédés en quelque sorte mécaniques, de détruire le mal et de provoquer l'harmonie des intérêts. En matière économique, ils se bornent à démontrer qu'il existe un ordre de choses, en général harmonique et équilibré, à condition que l'art du législateur n'intervienne pas pour le troubler. Or, il est inévitable que celui qui se place à ce dernier point de vue finisse par employer des métaphores « organiques » ou « biologiques », par nous présenter la société comme un être vivant, infiniment trop souple et trop complexe pour se prêter à la rigidité et à la simplicité de nos machines législatives : un des grands hommes de

l'école, Malthus, nous parle d'une *vis medicatrix naturæ*, plus sûre pour corriger les crises que la sagesse maladroite des hommes d'État. Ce conflit de points de vue, à l'intérieur d'un même système, est peut-être encore plus sensible chez un penseur de tendances très différentes, chez Carlyle. Aux environs de 1840, Carlyle, qui incarne la réaction contre le radicalisme des benthamites, renverse exactement les deux thèses de la politique benthamique. En matière économique, il réclame, par opposition au « laissez faire » des économistes classiques, et sous l'influence des saint-simoniens, des lois de protection du travail. En matière juridique et politique, il proteste contre la manie légiférante et codifiante des benthamites, et assigne, à la cohésion des sociétés, des causes « organiques », plus inconscientes, plus instinctives et plus profondes. Ne peut-on admettre que la préoccupation d'Herbert Spencer, qui commence à réfléchir vers cette date, ait été de continuer la philosophie des radicaux de l'école de Bentham, en la débarrassant de cette contradiction interne ?

M. René Berthelot. — Je crois que la philosophie sociale de Spencer est dans une certaine mesure un effort pour faire évanouir cette contradiction. Il s'est inspiré dans ce but des benthamites dissidents, à tendance anarchiste. Pour les benthamites orthodoxes, la pensée réfléchie est capable de maîtriser les phénomènes politiques et juridiques ; dans la vie économique au contraire mieux vaut se livrer au jeu « spontané » des forces « naturelles ». Il y a deux manières de lever la contradiction. On peut admettre que la pensée arrivera à transformer la vie économique elle-même en un mécanisme réfléchi, et on aboutit au socialisme. On peut soutenir au contraire que toute organisation politique et juridique doit être et sera un jour abolie comme entravant par un système de contrainte externe l'harmonie spontanée des intérêts et des volontés indivi-

duelles ; on se trouve alors conduit à l'anarchisme. Dès 1793, Godwin, qui acceptait les principes généraux de la morale utilitaire, a établi que la croyance optimiste à l'harmonie spontanée des intérêts individuels, sur laquelle reposait le libéralisme économique, conduisait logiquement à la suppression totale du droit et de l'État, à l'anarchisme communiste. Sa doctrine est un anarchisme intellectualiste : c'est le progrès illimité de la raison individuelle, c'est sa domination absolue sur les sentiments, qui amènera la complète régénération morale des individus et la suppression de toute contrainte sociale. Au XIX^e^ siècle, Thomas Hodgskin conclut aussi de l'optimisme benthamique à la suppression du droit et de l'État, qui sont pour lui des appareils de contrainte nuisibles au bonheur du plus grand nombre ; il conserve d'ailleurs la propriété privée ; et son anarchisme n'est pas intellectualiste, mais naturaliste : ce n'est pas sur la soumission des sentiments à la raison individuelle, c'est sur l'harmonie naturelle des tendances spontanées des divers individus que se fondera la société anarchique de l'avenir. Les principales thèses de Hodgskin se retrouvent chez Spencer : pour celui-ci en effet le libéralisme orthodoxe n'est qu'une étape de l'évolution ; l'idéal qui finira infailliblement par se réaliser, c'est l'anarchie, l'abolition entière de l'État ; cet anarchisme évolutionniste laisse subsister la propriété individuelle, il ne repose pas sur l'intelligence, mais sur le sentiment et sur l'instinct, et il présente ainsi un caractère purement naturaliste. Spencer encore jeune a fréquenté Hodgskin déjà vieilli au journal *The Economist* et il lui a sans doute emprunté les théories sociales par où il s'écarte des benthamites orthodoxes.

Quant à Carlyle, qui a contribué à introduire en Angleterre le romantisme germanique, Spencer le cite, à l'appui de certaines de ses opinions, dans la *Statique sociale* et dans les *Premiers principes* : il est d'accord avec lui pour

croire que la société (*Statique sociale*) et l'univers (*Premiers Principes*) reposent sur une force inconsciente et bienfaisante, plus profonde que notre raison. Il est intéressant en outre de remarquer que le retournement complet des thèses libérales dont nous rencontrons un exemple chez Carlyle se retrouve aussi chez certains conservateurs allemands de l'école romantique ; chez eux la juxtaposition de thèses contradictoires s'explique aisément par des causes sociales qui leur ont fait sacrifier, comme les libéraux, et en sens contraire, la logique interne de leur doctrine : leur socialisme conservateur traduit les intérêts et les aspirations de la féodalité prussienne, de la grande propriété foncière appuyant une monarchie administrative ; de même que le libéralisme orthodoxe traduit les intérêts de classe de la bourgeoisie moderne et que le libéralisme radical des benthamites correspond plus particulièrement à ceux de la petite bourgeoisie.

M. Élie Halévy. — M. Berthelot nous dit que la thèse de l'organisme social, thèse essentiellement aristocratique, a été interprétée par Herbert Spencer, dans le sens du radicalisme. A cette remarque, que je tiens pour fondée, on en peut ajouter une autre, et observer que les théoriciens de l'organisme social ont souvent, à la différence d'Herbert Spencer, présenté leur métaphore comme favorable au communisme. Les cellules de l'organisme, nous disent-ils, exigent une quantité d'aliments, une rémunération qui ne se règle pas sur l'importance du travail qu'elles ont accompli, dans la hiérarchie des fonctions, mais sur la quantité de forces qu'elles ont dépensé, et qu'elles ont besoin de réparer, afin de continuer à remplir leur fonction. « A chacun selon ses besoins » et non pas « selon son travail », voilà donc le principe « communiste » de la « distribution des richesses » dans l'organisme individuel. Pourquoi en serait-il autrement dans l'organisme social? C'est la question

que pose Louis Blanc, par exemple, dans son *Organisation du Travail*, en 1840. Il est plus intéressant encore de remarquer que Mrs Webb, adepte de la philosophie politique de Herbert Spencer avant de se convertir au socialisme, a expressément repris la métaphore de l'organisme social, pour l'interpréter dans le sens du communisme, et la retourner contre son premier maître.

M. Paul Tannery. — A l'exposé de M. R. Berthelot, si lucide et si instructif, je n'ai rien à objecter. Je lui ai seulement signalé qu'à l'origine même de la doctrine mécaniste un élément finaliste y a été conservé et s'est maintenu jusqu'au XVII^e^ siècle. Cela est bien connu pour Épicure, avec son *clinamen* et sa *fatis avolsa voluntas*. Mais on n'a guère remarqué que cet élément existait déjà dans la conception de Démocrite. D'après le fr. 2 B de l'édition Didot (I, p. 357-358 = Sext. Emp. adv. Math., VII, 116-117) il assimile la réunion des grains semblables sur le crible, ou bien celle des cailloux de même grosseur sur le sable de la mer à la réunion instinctive des grues, des pigeons, etc., selon leurs espèces. N'y a-t-il pas, toutes proportions gardées, une certaine analogie entre cette conception et celle de la philosophie romantique sous la forme que lui a donnée Spencer? Démocrite cherche une loi mécanique en dehors des considérations purement mécanistes; Spencer fait de même, pour sa différenciation de l'homogène.

M. René Berthelot. — Il y a en effet quelque analogie à ce point de vue entre Spencer et Démocrite. Les philosophes peuvent être classés en trois groupes suivant leur attitude vis-à-vis de la finalité. Il y en a qui admettent un principe propre de finalité, irréductible au mécanisme, par exemple Aristote. D'autres nient l'existence de ce principe et n'attachent aucune importance aux rapports de finalité révélés par l'observation; c'est le cas de Spinoza. D'autres encore constatent l'existence dans la nature de rapports

harmoniques, ils attachent une importance aux faits de finalité ; mais ils essaient de les expliquer sans recourir à un principe spécial. Telle est l'attitude de Démocrite ; telle est aussi celle de Taine et celle de Spencer, qui s'efforce d'interpréter mécaniquement les rapports de finalité. Cette attitude s'explique chez Taine par le désir de concilier avec le déterminisme mécaniste de Spinoza le finalisme à demi romantique de Hegel ; chez Spencer par l'influence qu'ont exercée sur son esprit d'un côté la biologie et la physique mécanistes, de l'autre la philosophie romantique et la philosophie benthamique du progrès qui sont toutes deux des optimismes.

M. Lachelier. — M. Berthelot vient de distinguer très justement différents types de philosophie. Il y en a encore un, qu'il ne faut pas oublier : c'est celui qui consiste à expliquer les choses, à la fois par un mécanisme de phénomènes, et par l'action d'un principe idéal. Telle est, dans les temps modernes, la philosophie de Leibniz : telle a été, dans l'antiquité, celle de Platon. Tout, selon Leibniz, se fait mécaniquement et cependant les causes efficientes dépendent des causes finales, et l'on sait qu'il y a dans le *Timée* deux cosmogonies, dont l'une explique le monde par l'action des Idées et dont l'autre le compose, à la façon de Démocrite, de corpuscules triangulaires, qui, en s'agglomérant, forment les cinq solides réguliers, et ainsi de suite. Il n'y a pas là, comme chez Spencer, confusion d'idées et de doctrines, il n'y a pas non plus, comme chez les spiritualistes français, interférence mutuelle de deux modes d'explication et limitation arbitraire de l'un par l'autre : sciemment et systématiquement, l'explication téléologique complète et l'explication mécanique complète sont présentées comme l'endroit et l'envers d'une seule et même vérité.

Sur le fond même de la thèse de M. Berthelot je n'ai

nulle envie de le contredire; je suis persuadé au contraire que tout ce qu'il a dit est vrai, parce que cela explique parfaitement ce qu'il m'avait toujours semblé trouver d'inconsistant, d'artificiel, et, pour tout dire, d'un peu faible, dans la philosophie de Spencer.

Aux incohérences et aux contradictions, qu'il a signalées, j'en ajouterai même une, qui n'est peut-être pas des moins singulières. On sait que, chez Spencer, toutes nos connaissances générales sont d'origine empirique, les lois de la nature n'étant pour nous que l'empreinte laissée dans notre esprit par la succession régulière des phénomènes et cependant, dans l'un des premières chapitres de la seconde partie des *Premiers Principes*, la loi de la conservation de la force, pierre angulaire de tout le système, est établie *à priori*, d'une manière qui rappelle tout à fait, s'il m'en souvient bien, la déduction kantienne du principe de causalité.

Je ne chercherai querelle à M. Berthelot que sur un mot. Est-il d'usage d'appeler *romantique* la grande philosophie idéaliste du commencement du XIX^e^ siècle? Cette philosophie a été, en effet, contemporaine du mouvement littéraire qui porte ce nom, et ce mouvement paraît, en grande partie, s'y rattacher: mais s'est-elle elle-même appelée ainsi? Je vois quelque inconvénient à l'emploi de ce mot, qui semble donner à entendre que l'imagination a eu, dans cette philosophie, plus de part que la raison.

M. René Berthelot. — Le mot de romantisme est d'usage courant en Allemagne dans le sens où je l'ai pris et c'est le terme dont les contemporains de Schelling, de Savigny, de Schlegel se servaient pour désigner leur doctrine.

M. Lachelier. — Cela vous justifie pleinement.

M. René Berthelot. — En ce qui concerne les philosophies de la finalité, je suis tout à fait d'accord avec M. Lachelier pour distinguer des théories comme celles de Leibniz ou de Platon des doctrines qui affirment l'interférence

mutuelle de deux modes d'explication, l'un mécanique, l'autre finaliste ; mais je pense qu'on peut néanmoins les rattacher les unes et les autres à un même type général, puisqu'elles admettent toutes l'existence d'un principe propre de finalité.

Pour ce qui est enfin de la contradiction signalée par M. Lachelier, il est possible d'en rendre compte, je crois, comme des incohérences que j'ai signalées, par l'étude des origines du système. Je me suis borné à indiquer les principales influences qui ont agi sur la formation de la pensée de Spencer. Mais il y en a eu d'autres, et spécialement celle de l'école écossaise. L'école écossaise a servi de transition en Angleterre entre la philosophie du XVIII^e^ siècle et la métaphysique allemande. La première elle s'est élevée contre la psychologie de Hume. L'influence de l'école écossaise est manifeste dans la *Statique sociale* : Spencer déclare impossible de réduire la moralité à un calcul utilitaire à la façon des benthamites, il y voit une tendance spontanée, inexplicable par l'expérience individuelle, et l'identifie avec la sympathie, à l'exemple d'Adam Smith. Le réalisme que Spencer oppose dans les *Premiers Principes* et dans les *Principes de Psychologie* à l'idéalisme de Hume lui vient également des Écossais. Et, d'une manière générale, il a appris chez eux qu'on ne saurait rendre compte de toute la vie psychologique par l'expérience individuelle, qu'il faut admettre, au moins dans l'individu, des croyances et des tendances innées, et que la nature, par les instincts qu'elle a mis en nous et qui ne nous trompent pas, s'est montrée pour nous une conseillère bienveillante. Par là les Écossais se trouvent d'accord sur certains points avec la métaphysique allemande. Aussi n'est-il pas surprenant que la seconde génération des philosophes écossais se soit adressée aux Allemands en qui elle apercevait des alliés contre l'empirisme utilitaire. Mais avant de s'impré-

gner de la philosophie romantique, comme le fera Carlyle, les penseurs écossais ont emprunté des armes à la critique de Kant. Ce fut là surtout l'œuvre de Hamilton. Spencer s'est plus d'une fois inspiré de lui, et c'est par Hamilton que l'influence de Kant a pénétré dans son système, pour y introduire une inconséquence de plus.

M. Weber. — La contradiction signalée avec raison par M. Berthelot n'apparaît pourtant pas dans une des œuvres les plus importantes et les plus originales de Spencer, les *Principes de Biologie*. Dans les *Premiers Principes*, la contradiction saute aux yeux.

Dans les *Principes de Psychologie*, elle est encore très visible, en raison du double point de vue où s'est placé son auteur. Mais en biologie proprement dite, Spencer ne semble guère préoccupé de métaphysique allemande. Il subit surtout, incontestablement, l'influence de Lamarck. Ses considérations tendent à une explication purement mécaniste de l'évolution des formes et des fonctions de la vie. Il nous fait assister à une sorte d'engrènement fatal des rouages matériels, d'où la finalité, comme principe d'explication, est presque entièrement exclue. Or dans la métaphysique allemande la notion de vie est proche parente de l'idée de volonté inconsciente (témoins Schopenhauer et ses disciples) qui implique essentiellement la finalité.

M. René Berthelot. — Je pense, comme M. Weber, que la contradiction en question n'apparaît pas dans les *Principes de Biologie*, qui me semblent une des moins originales, mais la plus cohérente et la plus solide parmi les œuvres de Spencer. Et c'est pour cette raison que je n'ai pas visé les *Principes de Biologie* dans les thèses que j'ai proposées à la *Société de Philosophie*. Pourtant il y subsiste encore une trace de l'influence exercée par le romantisme sur la pensée de Spencer; c'est non pas la présence de l'idée romantique de vie comme force inconsciente, irréductible

au mécanisme, mais simplement l'indétermination de l'idée de vie. Elle est définie en termes si vagues que la définition s'applique aussi bien à n'importe quelle forme de l'évolution. Or nous savons qu'au début Spencer employait les mots de *vie* et d'*évolution* comme synonymes l'un de l'autre et pour désigner toutes les formes de l'évolution : il parlait de la vie du système solaire, de la vie sociale, dans le même sens que la vie d'une plante[1]. Par là le problème du passage de la nature inorganique à la nature vivante se trouvait supprimé.

La confusion de l'idée de vie, d'évolution biologique, avec l'idée d'évolution en général préexiste chez Spencer au mécanisme ; et cette confusion est un des traits caractéristiques du romantisme. Quand plus tard Spencer a substitué le mécanisme au romantisme, il a continué, conformément à l'habitude prise, à définir de la même manière la vie et l'évolution en général. Ce n'est donc pas après coup, comme on pourrait le croire, qu'il a simplifié l'idée de vie organique pour pouvoir mieux l'expliquer mécaniquement. Nous retrouvons ici la même habitude d'esprit qui dans la physique des *Premiers Principes* entraîne sans cesse Spencer à passer à côté des problèmes, parce qu'il se sert de notions vagues comme l' « hétérogénéité » et l' « intégra-

1. M. Elie Halévy a communiqué à la *Société* une curieuse lettre inédite de Herbert Spencer à Thomas Hodgskin (St John's Wood, 4 nov. 1854) : « ...I quite coincide with you as to the impropriety of excluding the phenomena of the solar system from the idea of life ; and have several times defended my own definition of life — *the coordination of actions* — from the objection that it included the planetary motions, by saying that the changes they present might as rationally be called life as the changes seen in the microscopic cell of a giant plant. I hardly agree, however, that the life of the earth is nearer to perfection, as I incline to measure the height of the life by the *number of the coordinated actions*. Incidentally I hope to do something towards elucidating these matters in a new work which I have in hand, a copy of which I hope to have the pleasure of sending you sometime in the course of the next year. »

tion ». Il y a là quelque chose d'analogue à ce qui s'est produit chez les physiologues grecs : pour les premiers d'entre eux le passage de la matière inorganique à la vie n'était pas un problème, parce qu'ils attribuaient à l'univers entier les propriétés de la matière vivante et le considéraient comme un vaste organisme ; quand Démocrite, rejetant cet hylozoïsme, a dépouillé la matière des attributs de la vie et l'a ramenée à un mécanisme, il a continué cependant à admettre comme ses prédécesseurs que les organismes vivants s'expliquaient par les mêmes principes que la matière brute [1].

Cette remarque sur la biologie spencérienne ne me paraît d'ailleurs avoir qu'une importance accessoire. Ce qu'il me semble le plus important de noter sur les origines de la biologie de Spencer, c'est qu'elle est avant tout d'inspiration lamarckienne. L'influence de Darwin a été tardive (l'*Origine des Espèces* est de 1859) et elle est toujours restée secondaire. Je suis heureux de me rencontrer à ce sujet avec un juge plus compétent que moi en matière biologique, M. Frédéric Houssay (voir son article sur la biologie de Spencer dans la *Renaissance Latine*, janvier 1904). La sélection naturelle (ou survivance du plus apte) et la lutte pour la vie interviennent seulement pour expliquer ce que Spencer appelle « l'équilibration indirecte » de l'organisme et du milieu. Pour Spencer comme pour Lamarck, l'essentiel, c'est l'action directe du milieu physique sur l'être vivant ; cette action détermine d'abord des variations fonctionnelles, puis par l'intermédiaire de celles-ci des variations morphologiques, et l'hérédité fixe les variations acquises. Pour Darwin, si le milieu physique agit sur la transformation des espèces, c'est par l'intermédiaire du milieu biologique (lutte pour la vie) ; les changements qui déterminent, grâce à la sélection, l'apparition d'espèces

1. Voir l'étude *Sur l'histoire de l'idée de vie*.

nouvelles sont des variations morphologiques accidentelles ; enfin les variations héréditaires peuvent être congénitales et le darwinisme n'implique pas nécessairement l'hérédité des variations acquises. Sur aucun de ces points Spencer n'a suivi Darwin. — De même en psychologie : si Spencer a essayé de renouveler la psychologie par la biologie évolutionniste, c'est en tirant des conséquences nouvelles du lamarckisme. Il admet que nos manières d'agir et de connaître sont déterminées par l'action, constante ou variable, du milieu extérieur et que les variations psychophysiologiques acquises au cours de la vie individuelle se fixent héréditairement. C'est là-dessus que reposent ses théories sur la formation des lois de la raison et sur celle de la moralité. La raison, la moralité sont pour lui des instincts incorporés à l'organisme même, dès sa naissance, et il les explique exactement comme Lamarck explique la formation des instincts en général, par l'hérédité des variations acquises sous l'action du milieu. Le mode d'explication de Spencer, en psychologie comme en biologie, vient de Lamarck.

M. Brunschvicg. — En lisant Spencer, on a parfois l'impression d'une sorte de Leibniz retourné ; je ne me souviens pourtant pas que Spencer parle de Leibniz. Est-ce que le romantisme allemand ne lui aurait pas apporté indirectement l'influence de l'enseignement leibnizien, tel qu'il a été donné au XVIII^e^ siècle en Allemagne ?

M. René Berthelot. — Spencer ignorait complètement la philosophie de Leibniz. Les analogies qu'on peut relever entre sa pensée et celle de Leibniz s'expliquent en effet par l'influence du romantisme allemand, dans la formation duquel les idées de Leibniz n'ont pas été sans jouer quelque rôle, bien que ce rôle demeure secondaire.

M. Brunschvicg. — Je vous demanderai si le rapprochement entre Spencer, A. Comte et Darwin est entière-

ment justifié et s'il n'y aurait pas lieu d'expliquer aussi les différences qui les séparent.

M. René Berthelot. — J'ai montré tout à l'heure en quoi la biologie et la psychologie biologique de Spencer sont lamarckiennes, bien plutôt que darwiniennes ; elles reposent sur des idées lamarckiennes, la croyance à l'action directe, durable, collective du milieu, et la croyance à l'hérédité des variations acquises. Si vous niez l'hérédité des variations acquises, tout l'essentiel de la psychologie de Spencer s'effondrera ; vous verrez s'évanouir les théories qu'il donne de la raison, de la moralité, assimilées par lui à des instincts héréditaires. Toute cette psychologie au contraire, et la plupart des explications biologiques de Spencer, subsisteront, même si vous considérez, à la façon de plus d'un biologiste contemporain, le darwinisme comme un roman scientifique, plus séduisant pour l'imagination que convaincant pour la raison, et si la sélection naturelle et la lutte pour la vie vous paraissent des facteurs secondaires de l'évolution, propres à expliquer la création de certaines variétés ou l'extinction de certaines espèces anciennes plutôt que l'origine des espèces nouvelles.

Spencer n'a vu dans le darwinisme qu'un moyen de fortifier sur certains points l'optimisme finaliste invétéré, psychologique ou social, que la biologie de Lamarck lui avait déjà permis de justifier scientifiquement à ses propres yeux. Les philosophes et les sociologues au contraire, dont les idées se sont formées sous l'influence du darwinisme, sont en général plutôt pessimistes, et ils attachent une importance prépondérante aux notions de variation accidentelle, de concurence vitale et de sélection. Il me suffira de rappeler le « darwinisme social » et la philosophie de Nietzsche. Le « darwinisme social » est une apologie de l'aristocratie au nom de la sélection naturelle et une glorification de la guerre au nom de la lutte pour la vie. La

philosophie de Nietzsche est une « philosophie tragique » dans laquelle l'illusion et l' « immoralité » sont des causes de sélection et de progrès vital, autant et plus que le développement de la connaissance et celui de la moralité ; l'univers n'évolue pas vers la réalisation d'un ordre harmonique de plus en plus parfait, c'est une succession d'accidents, un chaos d'événements sans but.

Quant à Auguste Comte, Spencer lui doit quelques mots de son vocabulaire : *statique sociale, sociologie, altruisme* ; mais c'est à peu près tout ce qu'il lui doit. Si certaines idées leur sont communes, cela tient à la communauté des influences qu'ils ont subies. Par exemple, ils ont emprunté tous les deux à Adam Smith l'identification de la moralité avec la sympathie (*altruisme*) et la croyance qu'il est impossible de réduire celle-ci à un calcul utilitaire. Leurs théories sur le rôle de la science positive, sur la possibilité et sur l'importance de la science sociale (*sociologie*) leur viennent de la philosophie anglo-française du XVIII^e^ siècle : si Spencer a subi à travers les benthamites l'influence de la pensée française, Comte a subi de son côté à travers son maître Saint-Simon l'influence de l'école benthamique. Mais leurs idées essentielles sont très différentes. Pour Spencer, il y a une loi d'évolution unique qui se retrouve dans toutes les formes d'existence ; expliquer scientifiquement le supérieur, c'est le rattacher à l'inférieur ; la biologie se ramène à la physique, la physique à la mécanique ; dans tous les phénomènes se manifeste une même force inconnaissable. Pour Comte il y a divers étages d'existences, qualitativement différenciées ; le supérieur est irréductible à l'inférieur ; chaque science nouvelle étudie un nouveau genre de lois, irréductibles aux lois de la science précédente ; c'est une illusion « métaphysique » de prétendre ramener la physique à la mécanique, l'organique à l'inorganique ; c'est une illusion « métaphysique » encore

que de situer une force derrière les phénomènes ; il n'y a que des « faits » et des « lois ». En sociologie, Spencer accepte toutes les conclusions pratiques de l'école radicale ; Comte, à l'exemple de Saint-Simon, rejette le libéralisme politique comme le libéralisme intellectuel et essaie de fondre en une synthèse supérieure les théories révolutionnaires, comme celle de Condorcet, et les théories conservatrices, comme celles de Bonald ou de Joseph de Maistre. Soit dans ses principes généraux, soit dans ses conclusions pratiques, Spencer demeure donc très éloigné de Comte et il n'en diffère pas moins par la manière dont il passe de ses principes à ses conclusions : tandis que Comte dénie toute existence propre à la psychologie, c'est la psychologie qui chez Spencer permet de relier la sociologie aux sciences naturelles.

Je lirai, pour finir, un passage d'une lettre de M. Jacob :

« L'idée que se fait de Spencer M. R. Berthelot n'est peut-être pas entièrement juste. Spencer est sans doute parti d'idées romantiques, mais tout son effort a consisté à s'en débarrasser ou du moins à les traduire en langage mécaniste. La notion de force, qui chez les romantiques jouait un si grand rôle et gardait une signification foncièrement psychologique, est rejetée par lui hors du monde connaissable et vidée de tout contenu mental. Spencer ne fonde pas, non plus, son libéralisme individualiste sur la notion romantique d'une spontanéité tendant vers un certain idéal, mais sur la loi de différenciation progressive mécaniquement interprétée. S'il découvre de nombreuses lois communes à l'organisation du vivant et à l'organisation de la société, ces lois sont encore pour lui des rapports mécaniquement nécessaires. Bref, Spencer contredit le romantisme en le repensant à sa façon, qui est celle de Descartes et de Leibniz (du Leibniz de Couturat) : comme Descartes et Leibniz, mais avec un succès moindre, il tra-

vaille à résoudre en idées claires les idées obscures de force, de tendance, d'appétition.

« Il n'y a donc pas chez Spencer, si je l'ai bien compris, les contradictions que lui attribue M. Berthelot. Le grand reproche que je lui adresse est celui que lui adressait Darwin, de n'avoir pas su observer aussi bien qu'il savait raisonner... Mais, malgré tout, je pense que son œuvre a été bonne, précisément parce qu'elle a marqué un retour momentanément victorieux de l'esprit classique contre l'esprit romantique; et je crois qu'elle est aujourd'hui à refaire, avec plus de science à la fois et plus de critique. »

Il s'agit évidemment ici d'un malentendu. Je n'ai pas songé à contester que Spencer ait entrepris d'expliquer mécaniquement toute l'évolution. Seulement je ne pense pas qu'il y ait réussi : par exemple, aucun savant ne prendra au sérieux la physique soi-disant mécaniste des *Premiers Principes*; par exemple encore Spencer n'a pas fondé son mécanisme, à la manière de Descartes et de Leibniz, sur le rationalisme mathématique qui semble bien être impliqué dans toute théorie de ce genre. Ce sont ces faiblesses de la philosophie spencérienne dont j'ai voulu rendre compte en remontant à ses origines. Ces faiblesses, je crois, ne tiennent pas uniquement à ce que Spencer a souvent mal observé; elles tiennent aussi et surtout à ce qu'il a souvent mal raisonné. L'étude des origines me paraît particulièrement intéressante lorsqu'il s'agit de comprendre les insuffisances d'une doctrine. Dans la mesure où une doctrine est cohérente et vraie, elle se suffit en quelque sorte à elle-même et il n'est pas nécessaire de chercher à expliquer par des causes extérieures l'agencement de ses parties.

DEUXIÈME PARTIE

SUR L'IDÉE ROMANTIQUE DE LA VIE ET DE L'ÉVOLUTION[1]

SUR L'HISTOIRE DE L'IDÉE DE VIE ET SUR LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE ROMANTIQUE[2]

Des théories philosophiques et scientifiques très diverses ont été proposées sur la nature de la vie. On peut ramener ces théories à quelques types fondamentaux : les doctrines mécanistes ou physico-chimiques, le vitalisme et l'animisme. Dans les doctrines du premier groupe, les phénomènes vitaux s'expliquent par les mêmes forces mécaniques ou physico-chimiques que les modifications de la matière brute. Pour les vitalistes, les phénomènes vitaux ne peuvent s'expliquer que par une ou plusieurs forces à la fois distinctes de l'âme et irréductibles aux forces mécaniques, physiques et chimiques. Pour l'animisme, la force vitale

1. Sur l'idée romantique de la vie et de l'évolution, voir également l'étude sur *Les origines de la philosophie de Spencer*, pages 45 à 53, et celle *Sur le sens de la philosophie de Hegel*, pages 172 et 195.

2. Extrait de la *Grande Encyclopédie*, tome XXXI. Quelques additions ont été faites au texte.

se confond avec l'âme; c'est l'âme qui construit l'organisme selon un plan conçu d'avance par elle; c'est elle qui garantit à chaque instant tous les organes contre la destruction et c'est elle qui assure le concert harmonieux des diverses fonctions.

En outre, parmi les animistes et les vitalistes, il en est qui généralisent leur théorie et l'appliquent à la nature entière: bien loin de croire que l'on puisse expliquer les phénomènes vitaux par les forces mécaniques et physiques, ils soutiennent que ces forces sont impuissantes à expliquer seules les phénomènes matériels eux-mêmes, et ils voient partout l'action d'une force analogue à la force vitale. Cette théorie a reçu le nom d'hylozoïsme. La philosophie romantique enfin, en prenant le mot dans son sens le plus large, est une sorte de renouvellement et de transposition moderne de l'hylozoïsme antique, dans lequel la notion de force vitale se trouve appliquée non plus seulement ni surtout à la matière, mais à l'activité spirituelle, soit dans l'âme individuelle, soit dans la société. Nous allons retracer brièvement l'histoire de ces diverses conceptions de la vie.

I

Dans l'antiquité grecque et jusqu'au XIX^e^ siècle, il n'y a de distinction tranchée ni entre les faits et les hypothèses ni entre les recherches scientifiques et les théories philosophiques. Les plus anciens penseurs grecs, les philosophes ioniens, paraissent avoir été hylozoïstes, c'est-à-dire qu'ils attribuaient à l'univers entier la plupart des propriétés que l'observation leur découvrait dans les organismes individuels; il faut sans doute voir là un reste de la tendance des religions primitives à tout vivifier et à tout animer; pour ces philosophes le monde est un tout vivant limité dans

l'espace, qui se développe et se transforme sous l'action d'une force interne inexplicable par autre chose qu'elle-même, et ce tout passe par des phases successives, dans un ordre déterminé, pendant une durée déterminée, depuis sa formation, sa naissance, jusqu'à sa destruction, sa mort. On comprend que ces penseurs, transportant à la nature dans son ensemble les propriétés de la matière vivante, n'aient pas distingué celle-ci de la matière brute et que la formation, la différenciation, l'évolution des espèces vivantes à partir de la matière brute ne leur aient pas semblé présenter plus de difficultés que l'évolution géologique, la différenciation de l'atmosphère, de la terre et de la mer.

Nous rencontrons ensuite chez Empédocle une doctrine intermédiaire à certains égards entre le dynamisme hylozoïste des Ioniens et le mécanisme de Démocrite; chez Empédocle, c'est encore par les mêmes principes, par les quatre éléments de l'alchimie, et par deux principes dynamiques, l'Amour et la Haine, que s'expliquent à la fois le développement de la nature inorganique, la formation des organismes individuels et l'évolution des espèces vivantes. Ce penseur singulier semble à la fois plus près que les Ioniens de la science moderne et plus voisin qu'eux des religions et même des sorcelleries dont la pensée ionienne tentait de se dégager. D'une part en effet il apparaît comme un précurseur lointain de la biologie chimique lorsqu'il cherche à définir la nature des êtres vivants et celle de leurs organes par la proportion numérique des éléments qui les constituent et lorsqu'il essaie d'expliquer les harmonies vitales d'une manière assez analogue à la sélection darwinienne. D'autre part, ses idées et ses actes rappellent la médecine magique si intimement unie à un grand nombre de religions primitives et par son attitude de thaumaturge, par les guérisons et les résurrections merveilleuses qui lui ont été attribuées, par son apologie poé-

tique de la vertu cosmique, biologique et sociale de l'Amour, il n'est pas sans faire songer vaguement au Christ.

Chez Démocrite, il y a toujours unité d'explication ; mais cette fois les rôles sont renversés : Démocrite rend compte de tous les changements physiques par les déplacements et les chocs des atomes dans l'espace, sans faire intervenir aucune force interne et mystérieuse ; et c'est également par les déplacements des atomes qu'il rend compte de la formation des organismes et de tous les phénomènes vitaux. Sans doute les êtres vivants semblent à l'observateur différer de la matière brute parce qu'ils ont en eux-mêmes la cause de leurs mouvements, parce qu'ils peuvent se déplacer sans recevoir d'impulsion extérieure, et c'est par là que Démocrite, comme les philosophes grecs qui l'ont suivi, comme Platon ou Aristote par exemple, paraît avoir défini la vie ; mais cette différence entre la matière brute et la matière vivante peut s'expliquer par la nature des atomes dont l'assemblage constitue les êtres vivants : on peut rattacher par exemple les propriétés de la vie à celles de la chaleur ; or les atomes qui constituent la chaleur étant, d'après Démocrite, de forme ronde et les plus légers de tous, sont, par l'effet des lois mêmes de la mécanique, ceux qui se déplacent le plus facilement. La doctrine de Démocrite est un mécanisme atomistique ; c'est la première où nous rencontrions l'idée d'expliquer directement la vie par les lois de la géométrie et celles de la mécanique.

Chez Platon, d'un côté, la différence entre les organismes vivants et la matière brute s'explique par des causes toutes géométriques et mécaniques et ce mécanisme, aussi radical en un sens que celui de Démocrite, est indépendant de la notion d'atome et lié à l'idée d'une matière continue. D'un autre côté, le monde est conçu comme un organisme unique, d'une étendue limitée, dont le développement dure un temps déterminé et où l'ordre des parties

dans l'espace, l'ordre des phases dans le temps sont dus à l'action d'une âme intérieure, l'Ame du monde, qui agit en vue de fins comme les âmes individuelles; l'activité de l'Ame du monde, soumise aux lois des mathématiques, prend pour modèle l'ordre immuable, inétendu et intemporel des idées. Cette doctrine, plus complexe que les précédentes, nous offre la combinaison d'une théorie mathématique et mécaniste avec un animisme hylozoïste et finaliste; on y peut démêler à la fois l'influence du mathématisme pythagoricien, celle de l'hylozoïsme ionien et celle du finalisme d'Anaxagore. Elle manifeste ainsi la dualité caractéristique de la philosophie platonicienne : l'idéalisme mathématique, qui domine le système et qu'avaient inspiré à Platon les progrès de la science hellène, laisse subsister au-dessous de lui une sorte de mythologie physique où se reconnaît la trace, à demi effacée déjà, des traditions religieuses, et dont les idées directrices au moins, sinon le détail, paraissent avoir conservé pour le penseur grec une valeur philosophique.

Aristote le premier, combattant tout ensemble le mécanisme mathématique et l'hylozoïsme, fait de la vie un principe distinct qu'il considère d'une part comme inexplicable par la mécanique ou par la physique et dont il ne prétend pas d'autre part retrouver l'action organisatrice dans la nature entière. Pour lui, l'univers est une hiérarchie de principes qualitativement irréductibles; chaque principe supérieur est l'acte dont le principe inférieur est la puissance, la forme dont il est la matière, la fin vers laquelle tend le principe inférieur et où il trouve son achèvement; ce rapport, qui est celui de la matière physiquement différenciée à la matière homogène définie seulement par ses propriétés mathématiques, est aussi celui de la vie à la matière brute de la physique. Le principe de la vie n'est autre que l'âme. La conception qui conduit Aristote à voir partout des qualités irréductibles l'amène naturellement à

envisager les espèces vivantes comme autant de types organiques invariables, de « formes » essentiellement distinctes ; en même temps que l'originalité inexplicable de la vie, il admet la fixité des espèces.

Aristote et Platon paraissent, dans leur biologie, s'être en partie inspirés de la médecine hippocratique et avoir développé, chacun à sa manière, les idées du plus grand des médecins hellènes. Hippocrate en effet avait tenté de mesurer les phases des phénomènes morbides, leur périodicité permettant de les soumettre au calcul comme les faits astronomiques, et il faut probablement voir là une application à la biologie des idées pythagoriciennes, comme déjà dans la tentative d'Empédocle pour définir les organes par la proportion numérique de leurs éléments, D'autre part, la médecine hippocratique est essentiellement expectante ; elle consiste à contrarier le moins possible l'action de la nature ; elle repose donc sur un optimisme naturaliste, sur la croyance à l'harmonie interne des actes vitaux, harmonie qui tend d'elle-même à se rétablir quand elle a été troublée ; ici encore, il semble y avoir analogie entre l'ordre stable des mouvements célestes et l'ordre stable des changements vitaux, et la science médicale semble reposer sur les mêmes postulats que la science astronomique. Cette harmonie, Hippocrate paraît s'être borné à la constater comme un fait, sans prétendre la rattacher à un principe irréductible, à l'action d'une âme ou à une vertu occulte. Mais ses théories ont été interprétées et exploitées pendant des siècles par les animistes, puis par les vitalistes.

La doctrine aristotélicienne, qui devait prendre au moyen âge et garder pendant des siècles une influence prépondérante, ne conquit pas tout d'abord l'empire parmi les philosophes et les médecins grecs et romains. L'école épicurienne remit en honneur les idées de Démocrite, et c'est

dans l'espace, l'ordre des phases
l'action d'une âme intérieure, l'A
vue de fins comme les âmes indivi
du monde, soumise aux lois des
pour modèle l'ordre immuable, in
idées. Cette doctrine, plus comple
nous offre la combinaison d'une
mécaniste avec un animisme hyloz
peut démêler à la fois l'influence du
goricien, celle de l'hylozoïsme ioni
d'Anaxagore. Elle manifeste ainsi l
de la philosophie platonicienne : l'id
qui domine le système et qu'avaien
progrès de la science hellène, laisse
lui une sorte de mythologie physiq
trace, à demi effacée déjà, des traditi
les idées directrices au moins, sinon
avoir conservé pour le penseur grec une

Aristote le premier, combattant
nisme mathématique et l'hylozoïsme,
cipe distinct qu'il considère d'une par
par la mécanique ou par la physique
pas d'autre part retrouver l'action
nature entière. Pour lui, l'univers
principes qualitativement irréductibl
supérieur est l'acte dont le principe
sance, la forme dont il est la matière
tend le principe inférieur et
ce rapport, or
renciée à
propri
tière

ère et en perpétuant
raculeuse de l'Amour.
quelle l'âme, en dé-
Christ et se rapproche
du sentiment et une
uissance de guérir les
de faire des miracles.

observation, qui était
et qui va jouer désor-
iscussions relatives à la
onnée, en même temps
s reparaissent, plus ou
La dissection et la vivi-
tructure intérieure des
par où la vie se main-
n du sang. L'invention
êtres vivants invisibles à
les des plantes et des ani-
ve renouvelée comme la
ographiques, en révélant
des anciens, renouvellent
classification des espèces.
continue avec des succès
r Paracelse au XVI^e siècle,
r Van Helmont, qui se
rps est le siège de la force
prédécesseur, il est amené
point de départ doit être
qui disperse la force vitale
n'y a pas une seule force
une directrice et prépondé-

par l'atomisme que les médecins épicuriens, comme Asclépiade, essayaient d'expliquer tous les phénomènes vitaux. L'école stoïcienne combina les théories d'Aristote avec l'hylozoïsme ionien, et ce n'est pas seulement le développement des organismes individuels, c'est celui du Cosmos, assimilé à un organisme, qu'elle expliqua par l'action d'une « raison séminale », âme individuelle ou Ame du monde, ordonnant harmonieusement les organes du corps et les parties de l'univers conformément à ses fins. Non seulement l'école philosophique d'Alexandrie ne s'écarta que peu du stoïcisme sur ce point, mais encore elle semble avoir subi l'influence de l'hylozoïsme jusque dans sa manière de concevoir le Premier principe, l'Un, germe et générateur de toutes choses[1]; plus d'un Alexandrin a même renouvelé les prétentions magiques et thaumaturgiques d'un Empédocle. Et si l'un des médecins les plus illustres de l'antiquité, Galien, paraît s'inspirer dans une large mesure d'idées péripatéticiennes, les médecins empiriques ou sceptiques d'Alexandrie, au contraire, rejettent toute théorie philosophique de la vie, celle d'Aristote comme celle des mécanistes et soutiennent qu'il faut s'en tenir à l'observation des faits particuliers. C'est seulement après la ruine de la civilisation antique et lorsque s'organisent les doctrines de la scolastique qu'au conflit des théories succède l'autorité d'Aristote, dont saint Thomas reprend l'animisme et commente les opinions biologiques. Et jusqu'à la Renaissance, c'est dans l'École le règne d'Aristote et de saint Thomas.

A côté de l'aristotélisme scolastique, la mystique chrétienne du moyen âge, qui s'inspire à la fois de la philosophie alexandrine et de l'Évangile, demeure associée à des rêveries thaumaturgiques et à une médecine de sorciers, en maintenant une interprétation magique des faits

1. Voir l'étude *Sur les différences entre Plotin et Proclus*.

vitaux comme de la nature tout entière et en perpétuant la croyance à la vertu occulte et miraculeuse de l'Amour. La sainteté chrétienne en effet par laquelle l'âme, en développant en elle l'amour, imite le Christ et se rapproche de Dieu, n'est pas seulement un état du sentiment et une disposition intérieure, c'est encore la puissance de guérir les malades, de ressusciter les morts, bref de faire des miracles.

II

A la Renaissance, la méthode d'observation, qui était négligée depuis les médecins grecs et qui va jouer désormais un rôle grandissant dans les discussions relatives à la vie, est remise en honneur et perfectionnée, en même temps que les diverses hypothèses antiques reparaissent, plus ou moins profondément transformées. La dissection et la vivisection font mieux connaître la structure intérieure des êtres vivants et les actions internes par où la vie se maintient : Harvey découvre la circulation du sang. L'invention du microscope permet d'étudier les êtres vivants invisibles à l'œil nu, ainsi que les parties invisibles des plantes et des animaux ; par là la morphologie se trouve renouvelée comme la physiologie. Enfin les découvertes géographiques, en révélant des flores et des faunes inconnues des anciens, renouvellent également l'histoire naturelle, la classification des espèces.

Cependant la lutte des doctrines continue avec des succès divers. Le vitalisme est défendu par Paracelse au XVI^e^ siècle, puis au début du XVII^e^ siècle par Van Helmont, qui se demande dans quelle partie du corps est le siège de la force vitale ; au vitalisme unitaire de son prédécesseur, il est amené à substituer une théorie dont le point de départ doit être cherché jusque chez Galien, et qui disperse la force vitale dans les différents organes ; il n'y a pas une seule force vitale, il y en a plusieurs, dont une directrice et prépondé-

rante ; c'est ce qu'on appellera plus tard l'*organicisme*. Les philosophes naturalistes de la Renaissance, comme Bruno, ne s'en tiennent pas là d'ailleurs ; ils conçoivent l'univers, le « macrocosme », sur le type du « microcosme », de l'organisme vivant, et ils restaurent ainsi contre Aristote et la scolastique l'hylozoïsme antique des physiologues ioniens[1].

Descartes, au XVII^e^ siècle, rejette, avec l'hylozoïsme, toute l'interprétation qualitative et finaliste que les scolastiques donnaient de la nature et lui oppose une physique mathématique et mécaniste, indépendante de l'atomisme démocritéen, c'est-à-dire de la croyance à la discontinuité de la matière. Pour ce qui est en particulier de la vie, il n'y voit pas une qualité inexplicable, une force qui a comme fin de construire l'organisme, de le conserver et d'en coordonner les actions ; les phénomènes vitaux comme les autres faits physiques se ramènent à des combinaisons de mouvements et s'expliquent par les lois de la mécanique. La doctrine physiologique et biologique de Descartes a reçu le nom d'*iatromécanicisme*. Pour les iatromécanicistes, le corps est une machine toute composée de rouages mécaniques, ressorts, leviers, cribles, tuyaux, soupapes, etc. Cette théorie semblant beaucoup trop simple pour rendre

1. Paracelse et Van Helmont mêlent d'ailleurs à leur vitalisme des explications chimiques d'un grand nombre de faits vitaux, rappelant ainsi Empédocle, auquel les relie la tradition alchimique du moyen âge, et préparant par un côté de leur œuvre l'*iatrochimie* du XVII^e^ siècle. D'autre part le Faust des légendes populaires est le contemporain de Paracelse et le *Faust* de Gœthe doit à Paracelse un bon nombre des idées qu'il développe dans son premier monologue. Gœthe a écrit ce morceau à l'époque où ses sentiments le disposaient à accepter l'extension du vitalisme à l'univers entier, enthousiasmé comme il l'était par la théorie « vitaliste » et déjà « romantique » de Herder sur la poésie (voir ci-dessous). Or le *Faust* de Gœthe — et à travers lui l'hylozoïsme de la Renaissance — a profondément agi sur le romantisme allemand en général et spécialement sur la philosophie de la nature de Schelling.

compte des faits et les recherches chimiques se développant, d'autres médecins, précurseurs des physiologistes modernes, expliquèrent la vie non plus par le jeu des forces purement mécaniques, mais par celui des forces chimiques; c'est l'*iatrochimisme* ou *chimiâtrie*. Pour les chimiâtres comme Sylvius Le Boë, le corps était en quelque sorte un ensemble de cornues et d'alambics, où se réalisaient des fermentations, des acidités, des effervescences, etc. Mais la chimie sur laquelle ils s'appuyaient était encore trop imparfaite et ils ne surent pas joindre, dans leurs recherches biologiques, l'expérimentation à l'observation et au raisonnement.

D'autres médecins s'écartèrent bientôt davantage du cartésianisme : de même que la physique mécanique de Descartes fut rejetée par Newton et l'école newtonienne qui, fondant leur physique sur les idées d'action à distance et de fluides irréductibles, reprochèrent aux cartésiens leur goût exagéré pour la clarté et la simplicité des raisonnements mathématiques et leur impuissance à expliquer les données complexes de l'observation réelle; de même Stahl, dans le premier tiers du XVIII[e] siècle, reprocha aux iatromécanicistes et aux iatrochimistes de négliger les caractères spécifiques des faits vitaux et restaura l'animisme scolastique[1]. Sa doctrine ne survécut guère aux railleries que lui adressa Bordeu en 1742. Mais ce ne fut pas au profit du mécanisme qu'elle disparut. Pendant toute la seconde moitié du XVIII[e] siècle, ce fut le vitalisme de l'école de Montpellier qui l'emporta, avec Bordeu, Grimaud et Barthez. Ce dernier surtout en assura le triomphe parmi les médecins. Et le vitalisme, modifié dans le sens de l'organicisme par des anatomistes comme Bichat et Cuvier, de-

1. C'est le même Stahl qui, combattant les théories mécaniques des cartésiens sur la chaleur, inventa la théorie du *phlogistique* ou matière du feu, dont trois générations de savants firent usage, jusqu'au moment où elle fut renversée par les travaux de Lavoisier.

meura prépondérant pendant le premier tiers du XIX^e^ siècle ; en 1833, Jean Müller, le fondateur de la physiologie allemande, admettait encore une force vitale unique, en conflit avec les forces physiques et chimiques, cause et régulatrice des phénomènes biologiques. Ce qui caractérise le vitalisme moderne, c'est de considérer la vie comme une spontanéité irréductible et supérieure tout ensemble au mécanisme des cartésiens ou des chimiâtres et à la finalité calculatrice et réfléchie des animistes.

Le vitalisme eut un contre-coup, à la fin du XVIII^e^ siècle et au commencement du XIX^e^, dans le domaine de la philosophie générale et des sciences sociales. Les penseurs du XVIII^e^ siècle, les partisans de la philosophie des « lumières », s'inspirant d'un idéal mi-cartésien, mi-newtonien, qu'ils avaient à la fois simplifié et généralisé, avaient tenté d'expliquer le monde physique comme un mécanisme où tout peut être calculé, et de ramener l'activité sociale et morale aux calculs réfléchis de l'intelligence individuelle ; ils avaient placé dans le progrès de la « raison », de la conscience et de la réflexion, leur idéal théorique et pratique. Les penseurs romantiques et surtout les romantiques allemands opposèrent à cette conception une sorte de vitalisme généralisé, qui leur fournit et une méthode d'explication et un idéal : pour eux l'univers et la société sont des organismes qui se développent et se conservent par l'action spontanée et inconsciente d'une force interne ; cette sorte de force vitale, cette spontanéité inconsciente, il faut la laisser se développer librement, sans en entraver l'action par notre pensée réfléchie. Les origines de ces idées peuvent, semble-t-il, être trouvées au point de vue de la philosophie générale dans la *Critique du Jugement* de Kant[1], au point de vue lit-

1. Dans la *Critique du Jugement*, où se sent l'action des controverses biologiques contemporaines, l'esprit de Kant est partagé entre l'influence

téraire dans les études de Herder sur la poésie primitive, au point de vue politique dans les critiques adressées par Burke à la Révolution française [1]. Leur expression philosophique la plus profonde et la plus complète doit être cherchée dans le système de Schelling [2]; et elles ont exercé sur la pensée de Hegel une influence considérable. Mais à la différence de l'animisme hylozoïste des anciens, qui fut surtout une théorie de l'univers physique, cette métaphysique

du mécanisme et celle du finalisme vitaliste, et il essaie de faire sa part à chacune de ces deux tendances. Aussi les philosophes postkantiens qui s'inspireront de la *Critique du Jugement*, en développeront-ils dans des directions opposées la pensée ambiguë. Fichte expliquera toute la nature matérielle, y compris la matière vivante, par un mécanisme radical, qu'il posera dans son opposition et dans sa relation nécessaires avec l'acte de la pensée et la liberté spirituelle: sa doctrine sera une rénovation et un approfondissement de l'idéalisme et du mécanisme cartésiens. Schelling au contraire, retenant surtout de la *Critique du Jugement* le finalisme vitaliste, interprétera matière et pensée comme des manifestations d'une même activité vitale inconsciente, « organique » et finaliste. Et il croira par là pouvoir établir un rapprochement intime entre sa métaphysique et le spinozisme. Il le croira d'ailleurs à tort: car Spinoza, à l'exemple de son maître Descartes, est absolument mécaniste en biologie comme en physique et sa substance est conçue non sur le type d'une force vitale qui poursuivrait des fins, mais sur celui de la nécessité mathématique qui unit les idées claires du cartésianisme.

1. L'influence des doctrines médicales sur les théories économiques est déjà visible chez Quesnay, à la fois médecin et économiste, auquel A. Smith a emprunté la théorie du libre-échange. On peut suivre, d'Adam Smith à Coleridge, en passant par Burke, la formation de ce vitalisme social qui a régné pendant une grande partie du XIX^e^ siècle sur la pensée politique de l'Angleterre. L'économie et la politique de ces penseurs est une sorte de médecine hippocratique du « corps social », qui a pour principal précepte de ne pas entraver « la force médicatrice de la nature ».

2. On retrouve, ouvertement reconnues, chez Schelling, l'influence de la mystique chrétienne et de la philosophie alexandrine, de l'hylozoïsme hellénique et de l'hylozoïsme de la Renaissance; on y rencontre jusqu'à une tentative pour rénover, en la modernisant, la magie médicale d'Empédocle et des Evangiles; bref, sa pensée s'est imprégnée, plus ou moins profondément, de presque toutes les pensées dont le romantisme est le continuateur et l'héritier.

vitaliste influa par-dessus tout sur l'étude de l'activité sociale et spirituelle ; elle contribua sans doute pendant quelque temps à la multiplication des entités mystérieuses, poétiques et mythologiques, mais elle contribua aussi puissamment à renouveler l'esthétique, la linguistique, l'histoire des religions, le droit, la sociologie, en voyant des actions collectives et des évolutions inconscientes, là où les penseurs du XVIII^e^ siècle apercevaient des calculs réfléchis d'esprits individuels.

Bien que les progrès de la science expérimentale, comme nous allons le montrer, aient battu en brèche depuis un demi-siècle la biologie vitaliste, la métaphysique vitaliste des romantiques conserve aujourd'hui encore une grande influence sur la philosophie générale. La doctrine de Spencer consiste à étendre à l'univers matériel et aux sociétés les idées de vie et d'organisme ; tout en empruntant aux biologistes modernes leur théorie physico-chimique de la vie, il est resté sans le vouloir profondément imprégné d'idées romantiques, et a laissé subsister par là une contradiction au cœur même de son système. Cette influence du vitalisme romantique est également très marquée chez Guyau, qui s'inspire d'ailleurs, dans une large mesure, de Spencer ; chez Nietzsche, qui a subi l'action de Spencer et celle du romantisme allemand ; enfin chez Bergson, qui s'inspire de Ravaisson, disciple des vitalistes français et de Schelling[1]. Chez tous les trois, et malgré les différences qui les séparent, le principe de la réalité, c'est la vie, et la vie est entendue comme une force mystérieuse, supérieure à

1. Voir la thèse de Ravaisson sur l'*Habitude*, qui est le chef-d'œuvre de ce métaphysicien psychologue et où l'influence des médecins vitalistes est manifeste ; il cite, à l'appui de ses opinions, non seulement Bichat et Barthez, mais Stahl, Van Helmont, Galien et Aristote. Maine de Biran, qui a également agi sur Ravaisson, a été influencé aussi par la biologie vitaliste.

la conscience réfléchie, qui se développe spontanément le plus complètement possible du dedans au dehors.

III

Dès la fin du XVIII^e^ siècle cependant, Lavoisier, en même temps qu'il créait la chimie moderne, avait, par ses recherches sur la respiration et par l'analyse des actions chimiques qui la constituent, indiqué aux biologistes modernes la méthode qui devait renouveler leur science ; c'était la méthode même qui entre les mains de Galilée avait transformé la physique et qui, entre ses propres mains, venait de renouveler la chimie : la méthode expérimentale appliquée à déterminer des rapports quantitatifs. Les progrès de l'analyse chimique enseignaient bientôt que les êtres vivants sont presque entièrement composés de quatre éléments, le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote, qui se retrouvent aussi dans la matière brute et dont les combinaisons sont soumises aux mêmes lois dans les corps inorganiques et dans les organismes vivants. Les progrès de la physique, la découverte de la loi de la conservation de l'énergie, l'application de cette loi à la matière vivante, démontraient, d'autre part, vers le milieu du XIX^e^ siècle, que la vie ne crée aucune force spéciale.

Les principes immédiats des êtres vivants pourtant, dont l'analyse expérimentale avait défini la composition chimique, ne purent pendant longtemps être reproduits par voie de synthèse à partir des éléments ; à la science chimique qui analyse et qui détruit, un chimiste comme Berzélius opposait encore, en 1849, la force créatrice de la vie, seule capable de synthèse ; les travaux de Berthelot sur la synthèse des matières organiques firent tomber cette dernière barrière entre la chimie minérale et la chimie orga-

nique. Et on put dire, à partir de 1860, que les êtres vivants étaient faits des mêmes éléments que la matière brute, se transformant par le jeu des mêmes forces et obéissant aux mêmes lois physiques et chimiques. L'explication thermochimique que Berthelot a donnée de la chaleur animale n'a peut-être pas moins contribué à assurer en physiologie l'application numériquement précise des lois énergétiques physico-chimiques. Par là, la chimie, unie à la physique énergétique, paraît capable de dissiper graduellement l'obscurité qui régnait sur la nature des actions vitales et que la physique, réduite à ses seules ressources et restreinte aux hypothèses cartésiennes ou newtoniennes, s'était montrée pendant deux cents ans incapable de diminuer sensiblement, provoquant ainsi par son impuissance le retour offensif et la victoire passagère des vitalistes.

C'est leur croyance au déterminisme physico-chimique qui a permis aux fondateurs de la physiologie contemporaine, aux Claude Bernard en France, aux Brücke, aux Helmholtz, aux Ludwig en Allemagne, d'assurer dans leur science le triomphe de la méthode expérimentale. L'*Introduction à la médecine expérimentale*, publiée en 1864 par Claude Bernard, est l'exposé le plus complet de leurs idées sur la méthode ; elle marque la déroute définitive du vitalisme régnant au commencement du XIX^e^ siècle. La force vitale de l'école de Montpellier avait été plus nuisible aux progrès de la science que les fluides des physiciens newtoniens du XVIII^e^ siècle, parce que ces fluides étaient doués au moins de propriétés fixes, tandis que la spontanéité capricieuse de la force vitale portait l'indétermination dans les phénomènes biologiques, et parce que le vitalisme, suivant les traces de l'aristotélisme scolastique, substituait à la recherche des causes celle des fins en vue desquelles les phénomènes étaient censés se produire. D'après Claude Bernard, un déterminisme rigoureux règne en physiologie comme

en physique ou en chimie ; tout phénomène a des conditions d'existence fixes et déterminées, qu'on peut découvrir par l'emploi de l'expérimentation comparative ; il ne faut plus parler de l'action indéterminée et variable d'une force spontanée, mais de l'action invariable des lois naturelles, et ces lois ne sont pas des lois de finalité, mais de causalité. Partout où s'étend le domaine de la physiologie, c'est-à-dire partout où il est question de phénomènes qui s'accomplissent dans un organisme vivant une fois construit, les savants sont aujourd'hui d'accord pour ne plus avoir recours dans leurs explications à d'autres forces qu'à celles de la physique et de la chimie.

Lorsqu'il ne s'agit plus du fonctionnement de l'organisme une fois constitué, qu'étudie la physiologie, mais de la structure des êtres vivants, qu'étudie la morphologie, lorsqu'il s'agit du développement de l'organisme individuel, de l'évolution des espèces, de l'origine de la vie, il est vrai que la théorie physico-chimique de la vie n'est pas universellement acceptée par les savants, mais elle n'en a pas moins gagné continuellement du terrain depuis un demi-siècle, et ses progrès sont liés avec l'emploi de plus en plus général de la méthode expérimentale.

Il est vrai par exemple que Claude Bernard pour expliquer la structure et la formation des organismes individuels, parlait encore d'une « idée directrice », qu'aujourd'hui même un botaniste comme Reinke parle de « dominantes » et qu'on doit voir là le reste d'un vitalisme bien atténué d'ailleurs et où le domaine de la force vitale demeure strictement délimité ; mais les expériences de mérotomie ont établi que des cellules coupées en morceaux régénèrent dans certaines conditions leur forme primitive et cette forme, invariable pour une même espèce de cellules, variable d'une espèce à l'autre, paraît liée à leur composition chimique ; dès lors, on peut admettre que la structure

des organismes représente la forme d'équilibre caractéristique des composés chimiques qui les constituent, en présence de l'ensemble des forces physico-chimiques qui agissent sur eux.

Il est vrai également que les expériences de Pasteur ont prouvé que dans la fermentation il ne se forme pas d'êtres vivants par voie de génération spontanée à partir de la matière inorganique. Mais l'interprétation vitaliste que Pasteur donnait de ses expériences, lorsqu'il soutenait que les fermentations ne sauraient être provoquées que par l'action vitale de certains micro-organismes, est aujourd'hui abandonnée par les savants ; l'expérience en effet a prouvé que les fermentations sont dues à des corps sécrétés par les micro-organismes et qui peuvent être formés par synthèse totale à partir des éléments, en dehors de l'action de la vie. Et d'autre part, si l'on n'a pu produire jusqu'à présent de cellule vivante, on s'est du moins rapproché de la solution de ce problème : d'abord en définissant exactement les propriétés des unités vivantes élémentaires, l'assimilation et la reproduction, on a établi l'analogie de ces propriétés avec celles de la matière cristallisée et par suite l'analogie de la vie avec la cristallisation ; ensuite dans la génération des oursins, c'est-à-dire dans certains cas de génération sexuée, il a été possible à Loeb de remplacer l'un des deux ascendants par un milieu inorganique.

Il est vrai enfin que sur la formation des espèces animales et végétales nous ne possédons encore aujourd'hui que des hypothèses opposées en bien des points les unes avec les autres et que l'emploi d'expressions vagues comme celle d' « adaptation » semble autoriser encore un certain nombre de naturalistes à voir dans le développement des espèces vivantes l'action de forces internes agissant en vue d'une fin. Mais du moins les naturalistes admettent en général aujourd'hui que les espèces vivantes se sont formées

par évolution et ne constituent pas autant de fins distinctes à la réalisation desquelles tendrait la force vitale ; et les transformistes, malgré leurs divergences, qu'ils soient darwiniens, néolamarckiens ou néodarwiniens, qu'ils attribuent les variations des espèces aux changements des milieux extérieurs ou aux conditions de la fécondation, qu'ils les fassent consister en des modifications lentes et continues ou en de brusques « mutations », s'efforcent, pour la plupart, de les concevoir comme des successions de causes et d'effets explicables par les seules lois de la mécanique, de la physique et de la chimie.

La théorie physico-chimique de la vie demeure donc depuis près d'un demi-siècle l'hypothèse directrice de la grande majorité des biologistes. Il en est de cette hypothèse directrice comme de l'hypothèse mécaniste en physique. Non seulement c'est à elles qu'ont été dues dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle les découvertes les plus brillantes des biologistes et des physiciens, mais encore, malgré toutes les lacunes que présentent les explications physico-chimiques en biologie et les explications mécanistes en physique, malgré l'insuffisance manifeste de certaines applications de ces théories et la rigidité inacceptable des cadres dans lesquels quelques-uns de leurs partisans ont voulu parfois les enfermer, c'est d'elles que la majorité des savants s'inspire aujourd'hui plus que jamais. S'il en est parmi eux qui préfèrent des hypothèses différentes, leur nombre du moins est assez restreint et tandis que leurs hypothèses demeurent à peu près stériles entre leurs mains, jamais le mécanisme en physique, jamais la croyance au déterminisme physico-chimique en biologie n'ont manifesté davantage leur fécondité et n'ont suggéré plus de découvertes que dans les dernières années.

FRIEDRICH NIETZSCHE [1]

L'histoire de sa vie et celle de ses idées sont inséparables : les principaux événements de sa vie, en effet, sont des transformations intellectuelles, et, d'autre part, tout le développement de son esprit a consisté à concevoir de plus en plus distinctement, à exprimer avec une force et une beauté croissantes un idéal moral qui n'est autre chose que l'image agrandie et simplifiée, la projection éclatante et trouble de certains traits de son propre caractère.

I

La jeunesse (1844-69).

Il descendait, semble-t-il, par son père d'une famille de protestants polonais, que les persécutions religieuses forcèrent au XVIII[e] siècle à se réfugier en Allemagne. Son type physique était très nettement polonais. Et peut-être faut-il attribuer à cette origine certaines caractéristiques de sa nature, son ardeur inquiète, le tour particulier de son imagination artistique. Il perdit à l'âge de cinq ans son père, qui était pasteur de campagne à Röcken et fut emmené par sa mère dans la petite ville voisine de Naumburg (près d'Iéna). Il y vécut avec sa mère et sa sœur jusqu'en 1858, et c'est à l'école de Naumburg qu'il fit ses premières études.

1. Extrait de la *Grande Encyclopédie*, tome XXIV.

Il passa ensuite six ans comme boursier (1858-64) au collège de Pforta, non loin de Naumburg, puis trois années aux universités de Bonn (1864-65) et de Leipzig (1865-67) comme étudiant en philologie. En 1867-68, il fit dans l'armée prussienne une année obligatoire de service militaire, et, en 1869, il était nommé professeur de philologie classique à l'université de Bâle.

S'il lui a fallu longtemps pour se faire une idée claire de sa nature et de son idéal, et s'il n'y est parvenu que dans les six ou sept dernières années de sa vie consciente, tous les traits essentiels de l'homme cependant se trouvent déjà chez le jeune homme et chez l'enfant. Il chercha de bonne heure à développer en lui une volonté forte, maîtresse d'elle-même, à l'épreuve de la souffrance; l'atmosphère morale qui l'enveloppait dans sa famille, les deuils qui attristèrent sa première enfance, une foi protestante très vive qui était celle de sa mère et de sa sœur et qui ne s'affaiblit chez lui que vers sa dix-huitième année, nous expliquent son sérieux précoce, le goût des examens de conscience qui se marque de très bonne heure dans ses journaux intimes, son sentiment qu'en l'absence de son père il devait faire sa propre éducation, son horreur du mensonge, sa détermination d'être toujours entièrement sincère vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'autrui, ses efforts perpétuels pour se perfectionner moralement et intellectuellement. La discipline du collège de Pforta agit dans le sens de ses tendances naturelles; c'est un des rares internats qui existent en Allemagne; comme la plupart des collèges anglais, établi à la campagne, il constitue pour l'enfant un milieu clos qui échappe à toute influence extérieure et il est organisé dans le but de donner non seulement l'instruction, mais aussi l'éducation, et de former des caractères fermes et virils. De cette discipline, Nietzsche accepta sans révolte et résolument ce qu'elle pouvait avoir de pénible, à cause de ce qu'elle avait de for-

tifiant, et nous trouvons chez lui les mêmes sentiments quelques années plus tard, à l'égard de la discipline plus dure encore de la vie militaire — L'amour de la musique était très grand chez les siens, et, dès sa jeunesse, il composa des morceaux de musique et des vers. Sa nature grave et songeuse, la richesse de sa vie intérieure, une sensibilité passionnée, toute concentrée sur ses idées et sur ses plans poétiques, l'isolaient déjà de ses camarades, et nous le voyons à Naumburg, à Pforta, vivre surtout avec quelques amis choisis et s'associer à eux pour soumettre à une discipline son travail personnel, produire régulièrement des études d'histoire littéraire et des poèmes, de la musique et des études de critique musicale. Il ne montre pas moins de répugnance pour les sciences abstraites, pour les mathématiques, que pour une activité extérieure, d'ordre pratique. Dès cette époque, ses penchants le portent visiblement vers l'art et vers la réflexion morale.

Les enthousiasmes et les travaux de son enfance annoncent et expliquent déjà ses théories futures. A quinze ans, son poète préféré est Hœlderlin, l'admirateur de Gœthe et de Herder, l'ami de Schelling et de Hegel. La passion de Hœlderlin pour la civilisation grecque comme la plus belle, comme la plus largement et la plus librement humaine qu'il y en ait eu jamais, son panthéisme poétique, son aversion pour la religion chrétienne et pour les Allemands de son temps, spécialisés dans une occupation déterminée, indifférents à la beauté et incapables de faire d'eux-mêmes des hommes complets ; il n'est pas un de ces traits, pas une de ces idées qui ne soient destinés à reparaître plus tard chez Nietzsche, comme des thèmes qu'il passera sa vie à développer et à enrichir. Il n'est pas jusqu'à la prose lyrique et musicale de Hœlderlin, jusqu'à sa tragédie inachevée d'*Empédocle,* jusqu'à la folie même qui le saisit à trente-deux ans, où nous ne puissions voir comme un mo-

dèle imparfait ou comme une image anticipée du style de Nietzsche, de son *Zarathustra* et de la crise tragique où devait sombrer sa raison.

Une autre des admirations de l'enfant fut pour Emerson, dont l'homme fait devait dire encore en 1888 qu'il se sentait plus voisin de lui que d'aucun autre écrivain de ce siècle : il fut séduit sans doute et influencé dès lors par la prose poétique d'Emerson et par son lyrisme philosophique, par son culte des grands hommes, son apologie de la volonté et de l'énergie, son éloge de la vie intérieure, son détachement et son mépris des biens matériels, sa sérénité supérieure ; et, à travers Emerson, quelque chose de l'esprit de Carlyle a passé en Frédéric Nietzsche. Ce sont les grand écrivains helléniques, c'est Eschyle, c'est Sophocle, c'est Platon, dans le *Banquet* surtout, ce sont les lyriques grecs, que l'enfant, pendant ses années de collège, étudia le plus passionnément. Et si, à l'Université, il décida de se consacrer à la philologie, c'est parce que, contraint pour vivre de choisir une profession et de se spécialiser dans quelque mesure, désireux d'ailleurs de s'imposer une discipline intellectuelle, et ne voulant pas, par l'étendue de ses curiosités et par la diversité de ses goûts, se laisser entraîner au dilettantisme, il pensa que la philologie lui permettrait, en approfondissant sa connaissance de la Grèce antique, de méditer sur les problèmes essentiels de l'art et de la vie. Et ce sont les mêmes raisons qui le déterminèrent en 1869 à renoncer au travail libre, auquel il aurait aimé se livrer, pour accepter la chaire de philologie classique à Bâle. On peut noter encore qu'il s'était particulièrement occupé à Leipzig de Théognis, le poète, le moraliste, l'aristocrate, dont l'étude influa sans doute sur l'idée qu'il se fit de la Grèce et sur la conception des théories sociales qui jusqu'au bout furent les siennes. Et dès l'université, dès le collège même (conférence sur Napoléon III

en 1862, lettre sur Bismarck et sur la guerre de 1866), il admet que l'homme de génie est au-dessus des lois et de la morale commune et ne doit être jugé que d'après la grandeur, la beauté, le succès de ses entreprises.

II

La période wagnérienne (1869-76).

De 1869 à 1876, Nietzsche mena à Bâle la vie tranquille d'un professeur d'université ; il passait ses vacances au bord des lacs de Suisse ou d'Italie et vivait à Bâle dans un petit cercle d'amis ; l'un des principaux était Burckhardt, l'historien de l'art et de la Renaissance italienne, dont les idées eurent sans doute quelque action sur son esprit. Il allait souvent à Triebschen, près de Lucerne, visiter Wagner, dont il connaissait les œuvres depuis sa jeunesse, auquel il avait été présenté à Leipzig et pour qui il éprouvait une admiration enthousiaste. Wagner, qui, pendant les premières années du séjour de Nietzsche à Bâle, achevait, dans une solitude presque complète, de composer la musique de *Siegfried*, se prit d'une amitié très vive pour ce jeune homme débordant d'intelligence et passionné de musique, et pendant plusieurs années la confiance entre eux fut absolue. Parmi les influences extérieures qui s'exercèrent sur Nietzsche à cette époque, la plus profonde, avec celle de Wagner, fut celle de Schopenhauer ; si Nietzsche n'eut jamais avec le philosophe de rapports personnels, il avait lu à Leipzig *le Monde comme Volonté et Représentation* et il avait été ému par cette lecture comme par la révélation d'un univers nouveau de sentiments et d'idées. Il ne pouvait qu'être confirmé dans son admiration par Wagner qui depuis 1854 voyait dans la doctrine de Schopenhauer l'expres-

sion philosophique de sa propre pensée. C'est en 1876 seulement que Nietzsche se détacha définitivement de Wagner et de Schopenhauer, et c'est la même année qu'une maladie contractée pendant la guerre de 1870, où il avait servi quelques semaines comme infirmier, l'obligea à prendre un congé d'un an.

L'interprétation et la glorification de la Grèce antique, la critique de la civilisation moderne, la conception d'un idéal supérieur, analogue à l'idéal hellénique et vers lequel Wagner et Schopenhauer peuvent nous guider, voilà pendans cette période, le sujet de ses livres et la matière de ses réflexions[1].

Quel est le sentiment de la vie dont le drame grec est l'expression? C'est à cette question que répond la *Naissance de la tragédie*. Nietzsche admet comme Schopenhauer que la nature est une activité aveugle, sans but, une puissance perpétuellement créatrice qui perpétuellement détruit ses propres créations et qui chez l'homme, devenue consciente d'elle-même, prend la forme d'un désir douloureux, toujours renouvelé et toujours inassouvi. Mais si l'existence du monde est moralement injustifiable, et si notre pensée réfléchie, brève apparition à la surface de l'univers, est misérablement impuissante dans la connaissance et dans l'ac-

1. Entre 1869 et 1876, il avait professé des cours suivis sur l'histoire de la littérature grecque, de la religion grecque, de la philosophie grecque jusqu'à Platon inclusivement, rédigé en partie un livre sur *la Philosophie dans l'âge tragique de la Grèce* (*Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, composé de 1872 à 1875, publié seulement en 1896) et publié les ouvrages suivants : *Die Geburt der Tragödie oder Griechenthum und Pessimismus* (composé entre 1869 et 1871, publié fin 1871 avec la date 1872); *Unzeitgemässe Betrachtungen* : 1, *David Strauss, der Bekenner und Schriftsteller* (composé et publié en 1873); 2, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (composé en oct. et nov. 1873, publié en févr. 1874); 3, *Schopenhauer als Erzieher* (composé et publié en oct. 1874); 4, *Richard Wagner in Bayreuth* (composé en 1875 et 1876, paru en juil. 1876).

tion, l'homme, d'après Nietzsche, qui par là s'écarte de Schopenhauer, a le pouvoir de créer en lui des images du monde, des visions, des rêves, qui lui causent une joie artistique ; c'est de ce pouvoir que procèdent les arts *apolliniens*, peinture, sculpture et poésie épique. Bien plus, l'homme peut arriver à se sentir comme une volonté identique en son fond à l'activité même qui vit et souffre en toute chose ; l'ivresse que cause en lui le sentiment de son union avec la nature entière est l'état *dionysiaque* ; l'individu s'élève alors au-dessus de ses propres souffrances et se réjouit du spectacle tragique que présente l'univers, car il participe à la joie de l'activité impérissable qui survit à toutes les douleurs et à toutes les morts individuelles et qui ne détruit que pour créer encore ; les arts dionysiaques sont la musique et la poésie lyrique. Seuls donc, le rêve et l'ivresse artistiques, au milieu de l'universel changement et de l'universelle souffrance, permettent à l'homme de connaître la joie. L'optimisme grec est un optimisme artistique. Les Grecs sentent dans leur plénitude l'épouvante et la douleur de vivre, fils du hasard et de la peine, jouets impuissants des forces naturelles. Aussi créent-ils le monde des dieux de l'Olympe, œuvre de l'esprit apollinien. Homère est le type du Grec apollinien, vainqueur des terreurs de l'âge des Titans. En face de l'épopée, de l'art apollinien, surgissent bientôt le lyrisme, la musique, l'art dionysiaque. Et c'est de l'union d'Apollon et de Dionysos, de l'épopée et du lyrisme, de la plastique et de la musique, qu'est né le drame d'Eschyle et de Sophocle, dont la forme est une succession de visions plastiques et dont le fond est l'émotion musicale et lyrique, l'enthousiasme dionysiaque né du spectacle même de la douleur et de la mort inévitables. Ce drame, c'est l'esprit socratique qui l'a tué. Socrate, dans son rationalisme optimiste, admet que l'homme, par la connaissance réfléchie, peut atteindre au

bonheur ; il admet que la finalité règne dans l'univers, que le monde a été disposé par des dieux bienveillants de manière à rendre possible le bonheur de l'homme et efficace la pensée humaine. Au nom de la science, de la pensée réfléchie, de la raison claire et confiante en sa toute-puissance, il condamne donc l'activité toute instinctive des Grecs de son temps, la vie hellénique, et avec elle il condamne l'art grec à cause de ce qu'il implique de musical, d'irrationnel, de pessimiste.

L'époque de la tragédie est aussi celle de la philosophie « tragique » (V. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*). Dans l'œuvre des précurseurs de Socrate, Nietzsche cherche le sentiment qu'ils avaient de la vie ; tantôt leur pensée, dit-il, est pessimiste, tantôt c'est un optimisme artistique ; pour les Pythagoriciens, pour Empédocle, l'univers où l'homme est condamné à vivre est le domaine de la souffrance ; pour Parménide, c'est une illusion dont l'esprit doit se délivrer ; pour Démocrite, le monde n'a aucune signification morale ou esthétique, rien n'existe que le jeu aveugle et fatal des forces mécaniques ; sa doctrine est le « pessimisme du hasard » ; pour Héraclite, rien n'est qu'un devenir perpétuel, sans but, soumis à des lois nécessaires, un jeu de la divinité ; pour Anaxagore, l'esprit, dont l'intervention produit dans le chaos primitif l'ordre et l'harmonie, se borne à engendrer un mouvement, sans poursuivre, par un ensemble de moyens appriés, un but extérieur à lui-même ; son activité est un jeu libre, comme celle de l'artiste. Avec l'optimisme de Socrate, sa croyance à la finalité naturelle, sa foi dans la dialectique, commence un âge nouveau ; le philosophe subordonne tout à la recherche du bonheur individuel, la philosophie s'oppose à l'art et perd son caractère intuitif ; le philosophe n'est plus un homme complet qui agit et prend part à la vie de la cité ; sa vie devient purement contemplative. Ce

qui fait la grandeur unique de l'époque qui a précédé les guerres médiques, l'époque d'Eschyle, d'Empédocle, d'Héraclite, c'est qu'aucun âge n'a été aussi favorable à la production des hommes de génie, d'hommes complets, résolus à vivre la vie la plus intense et la plus riche, penseurs, artistes, politiques tout à la fois, ayant le courage de voir la réalité comme elle est, dans toute son horreur tragique, et d'en accepter joyeusement les incertitudes et les dangers. La ruine de la civilisation grecque, avant qu'elle ait développé tous les germes, toutes les possibilités de vie supérieure qui étaient en elle, est elle-même un de ces jeux tragiques du hasard dont l'histoire, comme la nature, est pleine. Rien de plus opposé, on le voit, que les idées de Nietzsche à la théorie d'après laquelle les Grecs n'auraient été optimistes que par légèreté, insouciance, manque de réflexion profonde ; rien de plus opposé aussi à la conception si « peu virile » qu'un Gœthe se faisait de la Grèce comme tout ordre, tout calme, toute harmonie.

L'idéal hellénique doit être notre idéal. Le penseur doit être un « philosophe tragique », qui voit et qui montre dans la nature une puissance redoutable et souvent malfaisante, dans l'histoire le jeu brutal et vide de sens de la force et du hasard, qui proclame l'impossibilité du bonheur, qui hait le bien-être matériel où se complaît le commun des hommes et qui, également insoucieux de ses propres douleurs et des douleurs qu'il cause autour de lui, critique et combat toutes les illusions, tous les mensonges, toutes les faiblesses et toutes les lâchetés de notre civilisation. Pour lui, le pessimisme n'est pas un principe d'inertie et de résignation, mais d'activité héroïque. « L'humanité doit toujours travailler à mettre au monde des individus de génie. » C'est à cette œuvre que l'éducateur doit se dévouer, et tout penseur doit être un éducateur, éducateur de lui-même et d'autrui ; il doit « hâter la naissance et le dé-

veloppement du philosophe, de l'artiste, du saint, en nous et hors de nous, et collaborer ainsi à la suprême perfection de la nature ». « Je vois au-dessus de moi, dit Nietzsche, quelque chose de plus élevé, de plus humain que ce que je suis moi-même ; aidez-moi tous à atteindre cet idéal, comme je viendrai moi-même en aide à celui pensera comme moi et souffrira comme moi. » « Il est possible d'obtenir par d'heureuses inventions des types de grands hommes tout autres et plus puissants que ceux qui, jusqu'à présent, ont été façonnés par des circonstances fortuites. » Aujourd'hui comme en Grèce, la production de types supérieurs d'humanité exige l'oppression du plus grand nombre. « L'esclavage est une des conditions essentielles d'une haute culture. » Le bonheur n'est pas plus fait pour la foule que pour l'élite ; l'une et l'autre doivent sacrifier leur bonheur à la réalisation d'un idéal de grandeur et de beauté. La même nécessité tragique qui règne dans la nature régit aussi la société : « Chaque instant dévore le précédent ; chaque naissance est la mort d'êtres innombrables ; engendrer, vivre et assassiner ne sont qu'un. Et c'est pourquoi aussi nous pouvons comparer la culture triomphante à un vainqueur dégouttant de sang et qui traîne à la suite de son cortège triomphal un troupeau de vaincus, d'esclaves enchaînés à son char. »

Autour de lui que voyait Nietzsche ? Le petit bourgeois allemand ou suisse. Dans quel milieu vivait-il ? Parmi des bourgeois de petite ville. Contre l'optimisme utilitaire et scientifique où se résume leur philosophie de l'existence, il se révolte. De là ses attaques contre Strauss, contre les historiens modernes, contre les philologues, contre tous ceux auxquels l'étude exclusive des détails fait perdre le sentiment des ensembles vivants, contre tous ceux qui s'absorbant dans la contemplation d'un passé mort, renon-

cent à agir pour créer un avenir plus beau que le passé, contre tous ceux enfin qui placent le but de la vie dans le repos, dans le bonheur, dans le bien-être matériel, la fin de la société, le sens et le terme de l'évolution historique, dans la possibilité d'assurer un jour à tous la sécurité, le bien-être, un bonheur médiocre. Idéal à la fois méprisable et chimérique ! Les maîtres, les éducateurs qui, dès maintenant, peuvent arracher les âmes au culte du bonheur et du bien-être, à l'optimisme, à la foi dans la toute-puissance de la raison scientifique, c'est Schopenhauer et c'est Wagner. Le premier apprend à voir la nature et la vie comme elles sont, avec ce qu'elles impliquent de souffrances, il enseigne que le bonheur est impossible, et procédant, comme les premiers philosophes grecs, par intuitions artistiques, non par raisonnements, il s'adresse à l'âme tout entière. Si Schopenhauer fait songer, par son pessimisme et par ses intuitions d'artiste, à un Héraclite ou à un Empédocle, Wagner est un Eschyle moderne ; son drame musical est une résurrection de la tragédie antique ; il a réuni de nouveau tous les arts pour parler à l'homme tout entier, pour communiquer à ses auditeurs sa « sagesse tragique » et l'exaltation « dionysiaque » qui le saisit en présence de la fatalité. L'œuvre de Bayreuth et la philosophie de Schopenhauer nous sont des présages d'une renaissance de la culture antique dans l'Allemagne contemporaine.

III

La période d'affranchissement intellectuel (1876-81).

C'est de lui-même, c'est de sa propre nature et de son propre idéal que Nietzsche, au contact de Wagner et de Schopenhauer, avait pris conscience de plus en plus dis-

tinctement. Et lorsqu'en 1876 la maladie, le détachant de son milieu et l'affranchissant pendant un an des servitudes, toujours plus pénibles pour lui, du travail professionnel, le laissa seul en présence de sa propre pensée, lorsque les fêtes de Bayreuth lui eurent fait mesurer la distance du Wagner réel au héros de ses rêves, il aperçut clairement les irréconciliables différences qui le séparaient de ses deux éducateurs. Il essaya à la fin de 1877 de reprendre ses cours, publia en mai 1878 un livre qui est le témoignage de sa crise intellectuelle et des efforts de l'homme déjà mûr pour s'affranchir des illusions du jeune homme : *Menschliches Allzumenschliches, Ein Buch für freie Geister* (composé en 1876-77, en grande partie à Sorrente). Son nouvel ouvrage le brouilla définitivement avec Wagner, dont il critiquait les idées et les aspirations. Ses maux de tête et ses maux d'yeux ne cessant pas de s'aggraver, il se décida en 1879 à donner sa démission de l'université de Bâle, qui lui assura, par une pension de retraite, la liberté de la vie matérielle. Alors commença pour lui l'existence solitaire, sans amis, presque toujours sans livres, qu'il mena jusqu'en 1888, demeurant en hiver dans le Midi, généralement près de Gênes ou de Nice, et en été dans la haute Engadine, généralement au village de Sils-Maria. Il passa plusieurs années entre la vie et la mort[1]. Les ouvrages qu'il écrivit dans cette périodes sont composés d'aphorismes et de morceaux détachés ; c'était la seule manière de rendre sa pensée que lui permît sa maladie ; elle con-

1. C'est de cette époque que datent trois nouveaux ouvrages : *Vermischte Meinungen und Sprüche* (composé de 1876 à 1878, publié en 1879 comme continuation à *Menschliches Allzumenschliches*); *Der Wanderer und sein Schatten* (composé en 1879, publié fin 1879 avec la date de 1880, comme nouvelle suite à *Menschliches Allzumenschliches*; réuni en 1886 au volume précédent pour former le t. II de *Menschliches Allzumenschliches*); *Morgenröthe* (composé en 1880 et 1881, publié en 1881).

595

venait d'ailleurs à l'expression d'une pensée en voie de développement et qui se cherchait encore elle-même; et elle était l'image la plus exacte du travail d'un esprit qui n'avançait pas par voie de déduction logique, mais par des intuitions et par des observations morales, dont la liaison et l'unité systématiques, tout incontestables qu'elles sont, n'étaient par le produit de raisonnements rigoureux. En 1881, Nietzsche concevait enfin dans ses traits essentiels, sa philosophie définitive, et en 1882 sa santé s'améliorait sensiblement.

La « philosophie tragique » de Nietzsche avait été dirigée contre l'optimisme utilitaire et scientifique. Mais s'il considérait la nature comme une activité aveugle et fatale, dont la conscience, avec le besoin de comprendre et le désir du bonheur, n'est qu'une forme accidentelle et passagère, et si par là il s'accordait avec Schopenhauer, il doutait dès 1867 de sa métaphysique qui érige cette activité, cette « volonté », en « chose en soi », en essence du monde, et il repoussait sa morale de renoncement pour placer au contraire le but de la vie dans la jouissance et la création artistiques et dans l'action héroïque. Si notre temps est celui du petit bourgeois qui se satisfait d'une existence médiocre, c'est aussi un âge de découragement, de fatigue, de mélancolie, et la lassitude de vivre n'était pas moins antipathique aux instincts les plus profonds de Nietzsche que la médiocrité satisfaite. Elle procède comme elle, suivant Nietzsche, d'un affaiblissement de la volonté, de l'énergie vitale; comme elle, c'est une forme de la lâcheté et un signe de décadence. Son expression philosophique, c'est le pessimisme romantique d'un Schopenhauer et d'un Wagner. Dès lors, l'attitude du philosophe vis-à-vis de ses maîtres devait se trouver modifiée, il devait voir en eux des adversaires, et son attention devait se porter surtout sur ce que leurs aspirations et leur doctrine présentaient

de contraire à ses tendances et à ses idées. Ce changement fut hâté par la désillusion qu'il éprouva aux fêtes de Bayreuth. A Triebschen, il avait vu Wagner seul à seul, absorbé et exalté par la création artistique, tout occupé de cet héroïque Siegfried, qui, joyeusement, sans crainte et sans calculs intéressés, accepte la vie et l'action dans leurs plus tragiques éventualités ; incarnation admirable du héros comme le concevait Nietzsche, imaginé par Wagner vers 1850, sous l'influence de Bakounine et de Feuerbach, et réalisation de l'idéal de Feuerbach, pour qui l'homme doit vivre, sans peur de la mort, la vie humaine dans toute sa plénitude. Depuis quelques années déjà, Nietzsche s'interrogeait en silence sur la valeur réelle de la personne et de l'œuvre de Wagner. Mais à Bayreuth il vit le maître, tournant au journaliste et au metteur en scène, accepter les conditions, dégradantes au gré du philosophe, qu'impliquait l'exécution pratique de ses projets, et flattant les passions nationalistes, antifrançaises et antisémites de la foule de ses compatriotes, s'abaisser jusqu'à eux au lieu de les élever jusqu'à lui ; à Bayreuth aussi, il reconnut que le style surchargé de cet art complexe, à la fois grossier et raffiné, art de décadence fait pour surexciter des nerfs fatigués, n'était pas l'œuvre d'un génie spontané et n'avait rien à voir avec la saine et forte simplicité du drame grec. Le principe pessimiste et chrétien de renoncement et de pitié, c'est-à-dire pour Nietzsche de décadence, le choqua plus que jamais dans le poème de *Parsifal*. Il avait envoyé à Wagner, au moment même où celui-ci lui adressait son *Parsifal*, le nouveau livre où le maître ne devait trouver, de la part de celui qu'il considérait comme un disciple, que des critiques de ses idées et de son œuvre ; et l'orgueil blessé d'un triomphateur autoritaire, sa colère d'une attaque contre toutes ses convictions, qui lui parut une aberration intellectuelle, la douleur enfin d'un vieillard à l'égard

de ce qui lui sembla la trahison d'un ami, rendirent la rupture entre Nietzsche et Wagner inévitable et définitive.

Autant que sa désillusion sur le compte de Wagner et sa rupture avec lui, ce qui détermina Nietzsche à combattre sans ménagement la morale du découragement et du renoncement, ce fut la volonté de lutter contre l'influence déprimante de la maladie, qui d'année en année semblait mettre sur lui une prise plus forte. Mais cette morale du renoncement, c'est celle du christianisme et de toute religion qui, pour consoler les hommes des souffrances qu'ils éprouvent en ce monde, leur enseigne à croire en un autre monde et leur prescrit de sacrifier leur vie présente à l'espoir des béatitudes futures. Guerre donc à la religion chrétienne, guerre à toute religion et guerre à la morale de la pitié ! Qu'est-ce en réalité que la pitié, sinon l'impuissance de l'homme dont la vitalité est affaiblie à contempler chez les autres le spectacle des douleurs qu'il se sent incapable de supporter lui-même, et la morale de la pitié, par suite, n'est-elle pas une lâcheté doublée d'une hypocrisie ? — Mais toutes les métaphysiques abstraites, en opposant à la diversité et au devenir du monde sensible, tissu bigarré d'apparences illusoires, le monde « vrai », « rationnel », « intelligible », le monde des « idées », l' « unité » immuable, la « substance », le « noumène », la « chose en soi », « le nirvana », ne procèdent-elles pas de la morale pessimiste du découragement ? Ne placent-elles pas derrière le monde multiple et perpétuellement changeant des phénomènes sensibles un au delà chimérique pour y trouver la paix, le repos, le bonheur ou du moins l'éternel anéantissement, qu'on ne saurait trouver dans le monde sensible, royaume des agitations douloureuses ? Toute métaphysique n'est-elle pas l'expression d'un état morbide de l'âme et du corps ? Contre les tentatives des « idéalistes », des « rationalistes » pour réduire le monde sensible à une

apparence illusoire, l'instinct artistique de Nietzsche se révolte, aussi bien que son courage et sa loyauté protestent contre ce qui lui semble une lâcheté hypocrite. Guerre donc à toute métaphysique comme à toute religion ! Guerre au mysticisme hindou et aux théories d'un Parménide, d'un Platon, d'un Spinoza, d'un Kant, d'un Schopenhauer, précurseurs ou continuateurs du christianisme. Plus saine et plus profonde que leurs systèmes est la doctrine d'un Héraclite, pour qui tout est devenir et lutte incessante de forces contraires.

Ce n'est pas seulement la religion et la métaphysique, c'est tout ce qu'on appelle d'ordinaire morale que le philosophe doit combattre ; dans toute la morale actuelle, il y a en effet un principe de nihilisme et d'hostilité contre la vie, car toute notre morale prescrit à l'homme de renoncer à ses désirs personnels et égoïstes, pour lui imposer l'obéissance à la loi du devoir ; mais la loi morale se détruit elle-même, car elle ordonne au philosophe une sincérité sans restrictions, et cette sincérité même l'oblige à constater et à dire qu'il n'y a pas de règle universelle et immuable du bien et du mal ; que la vie, la société, l'humanité n'ont pas en elles-mêmes un but, une valeur, un sens absolus ; que leur valeur et leur signification, c'est pour chacun des hommes celles qu'il leur donne, celles que sa nature psychologique et physiologique le force à leur donner ; que la notion de but, le sentiment de la « valeur », la croyance à la loi morale sont simplement des faits psychologiques, et que pour le moraliste psychologue qui analyse et explique ces faits, pour le physiologiste qui en conçoit une explication plus profonde, il n'y a dans la croyance à une loi morale immuable nous ordonnant de vaincre nos instincts égoïstes qu'une forme particulière de ce besoin de paix et de repos, de cette tendance au découragement, de cette fatigue qui sont l'indice et l'effet d'une vitalité appau-

vrie, d'une décadence physiologique; ce n'est donc, comme tout sentiment, qu'une expression de nos tendances individuelles, un déguisement de notre égoïsme, mais c'est l'égoïsme hypocrite d'une âme affaiblie et d'un corps malade.

Ce n'est pas seulement la maladie qui nous explique dans quel sens Nietzsche à cette époque dirigea ses réflexions, c'est encore l'influence d'un jeune israélite, moins âgé que lui de quatre ans. Paul Rée, avec lequel il passa à Sorrente l'hiver de 1876-77 et qui, sans avoir une action profonde sur le développement de son esprit, contribua à orienter sa pensée vers l'observation et l'explication psychologiques des faits moraux. Paul Rée est l'auteur de deux petits livres, *Observations psychologiques* (1875) et *Sur l'origine des sentiments moraux* (1877), rédigés, le premier avant qu'il ne connût bien Nietzsche, le second pendant l'hiver que tous deux passèrent à Sorrente. Le premier de ces ouvrages, écrit dans la manière des moralistes français du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, ramène tous nos sentiments à l'égoïsme. L'intérêt que Nietzsche y prit nous fait comprendre comment il fut conduit à subir l'influence d'un Montaigne, d'un La Rochefoucauld, d'un Vauvenargues, que déjà Schopenhauer avait admirés et imités. Il leur emprunta leurs procédés d'analyse psychologique, leurs idées sur l'universalité de l'égoïsme, la forme littéraire que ces maîtres de la maxime et de l'aphorisme avaient su donner à leur pensée. C'est Rée aussi qui, sans doute, attira l'attention de Nietzsche sur les théories de l'école anglaise et spécialement de Spencer, relativement à l'origine des sentiments moraux. Il est impossible de méconnaître l'action de Spencer dans les efforts que fit Nietzsche à partir de cette époque, pour expliquer l'origine de la moralité par l'évolution biologique et sociale. La loi morale, dit-il, ne s'explique pas seulement par un affaiblissement physiolo-

gique, elle s'explique encore par l'évolution sociale qui changea en « bête de troupeau » la bête de proie primitive; et l'appauvrissement de l'énergie vitale tient en grande partie à cette transformation sociale, qui affaiblit et adoucit l'homme en diminuant les dangers auxquels il était exposé.

Les ouvrages de cette époque nous révèlent des altérations également profondes dans les procédés intellectuels de Nietzsche et dans l'atmosphère morale où baigne sa pensée. Ce n'est plus un mélange de métaphysique et d'histoire littéraire ou d'histoire de l'art : ce ne sont plus des affirmations enthousiastes, encore un peu confuses et vagues. Ce sont des analyses psychologiques, c'est l'attitude critique et satirique d'un esprit lucide et désabusé : critique impitoyable de la religion, de la métaphysique, de ce qu'on nomme communément la morale, de la foi dans un « idéal » contraire à la nature et à la vie réelles, de la croyance au « génie », à l' « inspiration », comme à des mystères inexplicables par les causes psychologiques et physiologiques par où s'expliquent les autres faits spirituels; critique en un mot de toutes les illusions consolantes et amollissantes, qui sont un signe d'affaiblissement, qui procèdent du désir d'échapper à la vue de la dure, de la douloureuse réalité, et qui, naturelles chez la femme, compréhensibles chez le jeune homme, sont indignes d'un homme et d'un esprit libre. L'idéal de Nietzsche à ce moment, c'est « l'esprit libre », le « pessimiste intellectuel », qui, sincèrement et courageusement, sans pitié pour les souffrances que lui cause et que causera aux autres la perte de toute illusion, sait voir et sait montrer les choses comme elles sont. Si son attitude n'est plus celle de l'affirmation et de l'enthousiasme artistique, mais de la négation et de la critique intellectuelle, ce sont pourtant les mêmes sentiments, c'est la même volonté de courage et de sincérité

qui, le guidant toujours, vont le conduire vers des affirmations nouvelles et vers de nouveaux enthousiasmes.

IV

La philosophie définitive de Nietzsche (1881-1888).

C'est à Sils-Maria, pendant l'été de 1881, que Nietzsche paraît avoir conçu les idées essentielles de sa philosophie définitive[1].

Les ouvrages qu'il a écrits depuis 1881, bien que souvent critiques et satiriques, ont dans l'ensemble un carac-

1. De cette dernière période de sa vie datent : *Die fröhliche Wissenschaft*, recueil d'aphorismes et de morceaux détachés (composé en 1881 et 1882, publié en sept. 1882) ; *Also sprach Zarathustra*, poème en prose où les idées du philosophe sont exposées sous forme de méditations et de discours satiriques ou lyriques prêtés au prophète Zarathustra (1re partie écrite à Rapallo, près de Gênes, en janv.-févr. 1883, publié en mai 1883 ; 2e partie écrite à Sils-Maria en juin-juil. 1883, publiée en sept. 1883 ; 3e partie écrite à Nice en janv.-févr. 1884, publiée en avr. 1884 ; 4e partie écrite à Menton de 1884 à 1885, publiée en avr. 1885 à 40 exemplaires, 1re éd. pour le public parue en mars 1892 ; pour la 5e partie, Nietzsche a composé 5 plans, de 1883 à 1885, mais il n'en a exécuté aucun) ; *Jenseits von Gut und Böse*, recueil d'aphorismes et de morceaux détachés (composé de 1885 à 1886, publié en août 1886) ; *Zur Genealogie der Moral*, qui constitue un traité suivi, malgré sa division extérieure en pensées détachées (écrit en juin 1887, publié en nov. 1887) ; *Der Fall Wagner*, pamphlet contre Wagner (composé de mai à juin 1888, publié en sept. 1888) ; *Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophirt*, recueil de morceaux détachés, composé en quelques jours avant le 3 sept. 1888, paru en janvier 1889) ; *Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwerthung aller Werthe*, traité en 4 parties dans lequel Nietzsche projetait d'exposer sa doctrine : la première partie, *Der Antichrist* (écrite du 3 au 30 sept. 1888, publiée en 1896) était une critique du christianisme ; la deuxième, *Der freie Geist*, devait être une critique de la métaphysique ; la troisième, *Der Immoralist*, une critique de la morale ; et la quatrième, *Dionysos*, une glorification de son propre sentiment de la vie ; mais ces trois dernières parties n'ont pas été exécutées, car, dans les premiers jours de 1889, Nietzsche était atteint de folie. Sa folie paraît devoir être attribuée au

tère affirmatif, parfois même une forme lyrique. Ils sont l'expression d'une doctrine assez fortement cohérente, bien que Nietzsche n'en ait jamais fait d'exposé systématique. Elle a pour centre une morale, la théorie du *Surhomme* (*Uebermensch*), à laquelle se rattache une conception de la société et de l'histoire, et qui repose sur une théorie de la connaissance et de l'évolution.

1° *Théorie du Surhomme.* — Un idéal moral, qui assigne à la vie son sens et son but, ne peut être, suivant Nietzsche, ni prouvé, ni réfuté ; le philosophe ne peut que l'affirmer, et c'est en l'affirmant qu'il le crée ; le philosophe est un « créateur de valeurs ». Le but de la vie humaine, d'après Nietzsche, c'est de préparer l'avènement du surhomme. L'âme du surhomme sera à l'âme humaine ce qu'est l'âme humaine à l'âme animale. La vie en lui sera plus intense et plus riche, plus une aussi qu'elle ne l'est chez l'homme ; sa volonté sera plus forte, et plus puissante sa pensée ; il jouira davantage et souffrira davantage. Sa volonté sera assez forte pour lui permettre d'être dur envers lui-même ; il ne désirera pas le repos, le bonheur ; il saura que la grande joie et la grande douleur sont inséparables, que la vie n'a pas un but fixe, mais qu'elle est « ce qui doit toujours se dépasser soi-même », la « volonté de domination » (*Wille zur Macht*), domination vis-à-vis de soi-même aussi bien que d'autrui ; par la pensée et par l'action, il cherchera toujours de nouvelles aventures et des dangers nouveaux, il créera continuellement des valeurs nouvelles, et puisqu'il n'existera pas pour lui de devoir absolu, de loi morale, de bien immuable, il ne verra pas dans la poursuite de la vérité un devoir absolu ; il saura donc vouloir la

surmenage intellectuel et à l'abus du chloral, peut-être aussi à une influence héréditaire, du côté paternel. Après être resté plusieurs années dans une maison de santé, Nietzsche a passé ses dernières années à Weimar, où il était soigné par sa mère et par sa sœur.

douleur comme la joie, les « mauvaises passions » comme les bonnes, l'illusion comme la vérité, pourvu seulement que la passion, que la douleur ou la joie, que l'illusion ou la vérité, exaltant en lui l'énergie, fassent en lui la vie plus variée, plus puissante et plus belle. Il saura être dur pour autrui comme pour lui-même ; chez les autres comme chez lui-même, il saura contempler la souffrance ; aux autres comme à lui-même, il aura le courage de l'infliger. Il saura atteindre à la spontanéité joyeuse de l'enfant, prendre la vie comme un jeu, aller à son but en riant et en dansant. Il sera « créateur, sculpteur, dureté de marteau, allégresse du septième jour ».

A la glorification du surhomme s'oppose la satire de la société européenne actuelle et des principes moraux sur lesquels elle repose : morale chrétienne du renoncement et morale utilitaire. Tandis que le surhomme est l'être en qui surabonde l'énergie vitale sous toutes ses formes, la morale chrétienne et la morale utilitaire sont la morale des dégénérés en qui la vie va s'affaiblissant. Le christianisme cherche dans un « autre monde » la paix et le bonheur ; cette « religion de la souffrance » et de la pitié est un indice que l'homme craint de plus en plus la douleur, qu'il veut autant que possible l'abolir, alors que la souffrance a toujours été l'éducatrice de l'humanité, et que c'est à son école que l'homme a acquis tout ce qu'il y a en lui de grandeur et de beauté. L'utilitarisme égalitaire rêve aussi la paix universelle, le bien-être et la sécurité de tous, le bonheur universel ; il refuse d'accepter la lutte inévitable de l'homme contre la nature et contre la volonté des autres hommes, le désir de puissance, l'inégalité nécessaire de l'homme et de la femme, du maître et de l'esclave. L'utilitarisme comme le christianisme n'est qu'un mensonge et qu'une lâcheté. Les savants et les philosophes se sont montrés impuissants à créer une morale nouvelle ; car la morale des

philosophes n'est qu'un christianisme déguisé, leur « absolu », leur « substance », leur « raison » une contrefaçon de « l'autre monde » de la morale chrétienne ; et quant aux savants, ce sont tantôt des manœuvres consciencieux, des façons d'ouvriers et d'esclaves, tantôt des esprits « objectifs » ou des sceptiques, qui ne savent que constater ou que douter et qui n'ont plus la force de vouloir ; quels qu'ils soient, savants et philosophes ont pour foi la poursuite de la vérité à tout prix, fût-elle malfaisante et nuisible à la vie, et par là leur morale se ramène à la morale ascétique ; ils se croient vis-à-vis de la vérité les mêmes devoirs que les chrétiens vis-à-vis de leur Dieu. Entre l'utilitarisme qui qui ne voit dans la vie que la recherche du bien-être et le christianisme qui nie la vie réelle et aspire à un idéal chimérique, il ne reste de place que pour la doctrine du surhomme.

2° *Conception de la société et de l'histoire.* — La morale nouvelle n'est pas, comme le christianisme ou l'utilitarisme, une morale pour tous, elle ne s'adresse qu'à une élite, à une minorité de privilégiés. Le développement d'un petit nombre d'individualités supérieures suppose l'asservissement de la masse. Il n'est possible que dans une société aristocratique comme la Grèce antique. La tâche du philosophe est de travailler, en transformant l'âme des hommes supérieurs, leur manière de sentir et de vouloir, à la création de cette aristocratie nouvelle. Elle résultera ainsi d'une éducation consciente et réfléchie, combinée avec la sélection naturelle des hommes faits pour commander, comme l'était un Napoléon, chefs désignés par le destin même, qui, dans la lutte pour la puissance et la domination, tendent à l'emporter. — D'où vient la « table des valeurs » qui régit la société actuelle ? Si une morale dogmatique est impossible et nuisible à la vie, si l'idéal moral ne peut qu'être proposé à l'âme comme un idéal artistique de grandeur et de

beauté, une « histoire naturelle de la morale » est possible et, en nous dévoilant les mensonges et les bassesses où la morale actuelle a son origine, elle ne peut que favoriser l'avènement de la morale nouvelle et le développement de la vie. Cette histoire morale de l'humanité n'est pas, comme pour Spencer, l'exposé d'une évolution uniforme et bienfaisante ; c'est l'exposé de la suite des événements historiques qui ont amené la décadence morale de l'Europe contemporaine en pervertissant chez les hommes d'aujourd'hui le sentiment de la vie ; Nietzsche, avec son intuition artistique de l'homme individuel dans toute la réalité et la richesse de sa vie concrète et historique, ne pouvait se sentir à l'aise au milieu des abstractions décolorées de Spencer ; et il ne pouvait pas davantage s'accommoder de son optimisme utilitaire, de sa foi dans la nature pour amener nécessairement l'état moral et social le plus désirable au gré du philosophe anglais, le bonheur du plus grand nombre, le triomphe de l' « altruisme ». Les progrès de l'altruisme pour Nietzsche ne sont pas désirables, mais funestes ; l'évolution ne doit pas aboutir nécessairement à ce que les hommes d'aujourd'hui appellent le bien ; elle n'est pas une simple lutte pour l'existence, pour la conservation, comme le prétend Darwin, elle est une lutte pour la puissance et la domination ; la vie n'est pas si pauvre que les êtres vivants aient pour fin dernière de se conserver et qu'ils doivent se contenter de la sécurité, du bien-être, du repos, du bonheur ; la vie saine, complète, en voie de développement et de progrès, est un perpétuel effort vers une expansion nouvelle, et tend perpétuellement à se dépasser elle-même et à l'emporter sur autrui. Aussi dans l'humanité primitive y avait-il des maîtres et des esclaves, des dominateurs, des chefs et des sujets, des inférieurs. Partout nous voyons des races belliqueuses, aventureuses, intrépides, de volonté forte et dure, des minorités d'hommes de proie, établir leur sup-

prématie sur le troupeau des races plus paisibles, moins guerrières et moins braves, pour l'exploiter à leur profit; c'est ainsi que naissent la civilisation grecque et la civilisation romaine; c'est ainsi que se fondent, sur les ruines de l'empire romain, les royaumes germaniques. De là deux types fondamentaux de morale, la « morale des maîtres » et celle des esclaves. Le maître, le noble détermine par rapport à lui-même la valeur des hommes et des choses. Il est orgueilleux et joyeux de vivre. Le « bon » pour lui, c'est le noble son égal; le « mauvais », c'est l'esclave, l'inférieur. Le « bien », c'est l'ensemble des qualités qui lui assurent la puissance; il honore ceux qui savent dominer autrui et se dominer eux-mêmes; il méprise la faiblesse, la lâcheté, l'humilité, la flatterie, le mensonge; il ne se reconnaît d'obligations qu'envers ses pairs. Chez les vaincus, les faibles, les esclaves, les sentiments dominants ne sont plus la joie de vivre et l'orgueil, mais la défiance de la vie et la haine des puissants qui les oppriment; aussi le puissant qui fait durement et joyeusement usage de sa force devient-il le « méchant », dans la morale des esclaves; le « bien », ce sont alors les vertus, méprisées des puissants, qui rendent la vie moins dure aux faibles, aux souffrants: la pitié, l'humilité, la patience industrieuse. C'est chez les Juifs, à l'époque de la capitivité, que nous voyons comment la morale des maîtres se transforme en morale des esclaves; tant qu'ils avaient été forts, les Juifs avaient glorifié la force; quand ils se sont trouvés opprimés, ils ont combattu, d'une effroyable haine, les valeurs aristocratiques; l'instinct de la domination, toujours vivace, mais perverti par l'impuissance, l'orgueil changé en envie et en ressentiment, les a conduits à croire que les malheureux seuls sont bons et à espérer une vie future où seuls ils seront heureux, où les puissants de ce monde souffriront, où les premiers seront les derniers. C'est là l'origine du christianisme,

3° ***Théorie de la connaissance et de l'évolution.*** — La morale de Nietzsche et sa conception de la société et de l'histoire reposent sur une théorie de la connaissance et de l'évolution (Voir surtout *Die Wiederkunft des Gleichen*). Toutes les passions qui, au cours de l'histoire, ont apparu et se sont fixées dans l'âme humaine ont été engendrées et développées, à partir de tendances primitives tout inconscientes, par l'action de jugements, de croyances, illusoires ou véridiques, qui se sont incorporés peu à peu à notre organisme, comme les passions mêmes qu'ils provoquaient. Ce qui a déterminé l'apparition de ces croyances et ce qui les a conservées, ce n'est pas leur vérité théorique, c'est leur utilité pratique comme conditions de la vie. La passion même de la vérité ne s'est développée d'abord qu'à cause de l'utilité que présentait la connaissance de la vérité, et c'est plus tard seulement que, devenue partie intégrante de leur âme et de leur organisme même et tendant à la domination comme toute passion et comme toute force, elle a poussé les hommes à chercher la vérité d'une manière désintéressée. Cette théorie sur le développement de la connaissance et de l'action est dans l'esprit de l'évolutionnisme biologique de Spencer, et nous ne saurions nous étonner que Nietzsche y ait été conduit, si nous nous rappelons que, comme son premier maître Schopenhauer et comme les grands philosophes allemands du commencement du siècle, il avait admis dès le début que la conscience réfléchie est une des formes que prend une activité inconsciente, et si nous songeons que Spencer, par l'intermédiaire de Coleridge, a emprunté à la métaphysique allemande l'idée de vie, et, avec elle, sa conception générale de l'évolution, comme développement nécessaire, par différenciation et par intégration, d'une activité inconsciente[1]. La

[1] Cf. à ce sujet l'étude Sur les origines de la philosophie de Spencer.

théorie d'après laquelle le développement des sentiments, des passions, des tendances a pour cause des croyances, des jugements, d'abord conscients et réfléchis, date chez Nietzsche de la période où, considérant comme sa tâche la critique intellectuelle de toute illusion, il multipliait dans *Menschliches Allzumenschliches* les analyses psychologiques à la manière des moralistes français comme La Rochefoucauld. Ce qui constitue proprement l'emprunt de Nietzsche à l'évolutionnisme de Spencer et à la biologie darwinienne, c'est la théorie d'après laquelle les croyances, les tendances, les passions se sont incorporées graduellement à l'âme et à l'organisme même, et c'est la doctrine suivant laquelle le développement de la pensée consciente, grâce à la sélection naturelle, a toujours été dominé et déterminé par ce qui était nécessaire ou avantageux à la vie [1].

Mais si Nietzsche s'est inspiré de Spencer, il n'en rejetait pas moins l'optimisme dont toute la biologie évolutionniste de Spencer est pénétrée, comme l'était déjà l'évolutionnisme dialectique de Schelling et de Hegel. L'être vivant, d'après Spencer, par l'effet de la nécessité qui l'adapte à son milieu, progresse vers la vérité, vers le bonheur et vers l'altruisme. D'après Nietzsche, au contraire, cette force d'expansion et de développement, cette tendance vers la domination, qui constitue la vie, peut avoir pour conditions d'existence et de déploiement la douleur comme la joie, les « mauvaises » passions comme les bonnes, l'illusion comme la connaissance de la vérité. Bien plus, la conscience, l'existence même d'une faculté de représentation qui est pour nous la seule vérité absolument certaine et le fondement de toute certitude. a pour conditions d'existence nécessaires des croyances qui sont à la fois les lois univer-

1. C'est de cette doctrine que M. Bergson et que W. James s'inspireront également, pour la développer à leur manière.

selles et les illusions fondamentales de la pensée. Nous retrouvons ici l'influence de Schopenhauer, et, à travers Schopenhauer, celle de Kant. Mais Nietzsche n'a pas moins transformé ce qu'il leur empruntait que ce qu'il empruntait à Spencer. Il nous est nécessaire, dit-il, pour pouvoir nous représenter quelque objet, de fixer notre esprit sur lui, de nous le représenter comme identique à lui-même, comme ayant une durée, comme une substance, substance matérielle ou moi, comme une chose fixe et distincte des autres choses, comme un corps limité par des surfaces et des lignes, mesurable, à cause de sa limitation, par rapport aux autres corps ; mais en réalité toutes ces croyances, et la croyance à la substance qui en est l'origine commune, croyance à l'identité de corps distincts sur laquelle reposent la géométrie, la mécanique, toutes les mathématiques, croyance à des concepts fixes sur laquelle reposent la logique et les théories rationalistes, croyance à la substance identique sur laquelle repose la métaphysique, sont autant d'erreurs, nécessaires à l'existence et au déploiement de l'activité spirituelle, et par suite présentes dans toute pensée [1]. L'esprit, c'est-à-dire la faculté de penser, seule existence que nous connaissions avec certitude, n'est pas quelque chose d'immuable, d'identique à soi-même, une substance, c'est un devenir indéfini, c'est une activité perpétuelle, toujours en rapport avec autre chose qu'elle-même, avec un objet de pensée, et dont la nature même est d'affirmer toujours des rapports nouveaux entre des termes différents ; c'est une activité qui tend à se dépasser continuellement elle-même, à dominer sans cesse des objets nouveaux, à se risquer dans de nouvelles aventures, à conquérir de nouveaux royaumes. Cette activité, cette « volonté de do-

1. Ce sont là des thèses sur la nature de l'intelligence qui se retrouveront, sous une forme plus systématique, chez M. Bergson.

mination », n'est consciente que par accident. La réalité est un devenir incessant, une multiplicité hétérogène où il n'y a rien de fixe, de séparé, rien qui dure identique à lui-même ; c'est l'expansion aveugle et fatale de forces diverses et contraires, dont chacune tend à se déployer le plus possible et à l'emporter sur les autres ; pour comprendre ce qu'est la nature, il faut essayer de se délivrer de la pensée abstraite, des sciences exactes, de la raison, qui isolent, identifient, pétrifient leurs objets, pour saisir par une intuition immédiate, analogue à celle de l'artiste, la réalité dans son devenir hétérogène et sa continuelle nouveauté [1]. Les lois mêmes de la physique, les corps mêmes que définit la chimie ne sauraient être immuables ; ils changent sans cesse comme tout le reste ; seulement leur évolution est trop lente et leurs transformations actuelles sont trop faibles pour que la connaissance approximative et imparfaite que nous en avons nous permette de les constater. La passion de la vérité conduit ainsi le philosophe à dépouiller successivement la nature de tous les attributs illusoires, empruntés à l'âme humaine, que l'esprit, dominé par les besoins et les tendances inconscientes de la vie et de l'action, s'était trouvé amené à lui prêter au cours de l'évolution. Il renonce à l'optimisme, qui nous fait concevoir la nature comme favorable à la satisfaction de nos désirs, désirs de bonheur, désirs moraux, désirs de vérité ; il rejette les doctrines finalistes, qui transportent dans la nature la notion de but, de fin poursuivie, et qui considèrent cette fin comme un idéal immuable ; il abandonne enfin l'idée de substance identique, qui nous fait chercher dans l'univers quelque chose de fixe, Dieu, raison, loi morale, où nous voulons voir non seulement une réalité, mais la seule

1. Cette conception du réel et cette opposition entre le rôle de l'intelligence et celui de l'intuition présentent encore de grandes analogies avec les idées exposées depuis par M. Bergson.

réalité. Et c'est en « déshumanisant » ainsi la nature que la philosophie apprend à « naturaliser » l'homme à concevoir son histoire comme le drame de « l'instinct de domination », à vouloir que la vie, en lui comme partout ailleurs, soit une activité créatrice qui toujours cherche à se dépasser elle-même.

C'est en août 1881, à Sils-Maria, que Nietzsche conçut l'idée par où s'achève sa philosophie de la nature : l'idée du « retour éternel ». Puisque le temps est infini et puisque la somme des forces est constante et déterminée, le nombre des combinaisons possibles que peut engendrer cette somme de forces étant limité, ne viendra-t-il pas un moment où il se reproduira une combinaison déjà réalisée, puis, à la suite de celle-ci, par l'effet du déterminisme universel, toutes les combinaisons déjà réalisées? L'évolution consiste en une succession de cycles tous pareils les uns aux autres. « Tous les états que ce monde peut atteindre, il les a déjà atteints, et non pas une fois seulement, mais un nombre infini de fois. Il en est ainsi de ce moment ; il a été déjà une fois, bien des fois, et de même il reviendra, toutes les forces étant réparties exactement comme aujourd'hui : et il en est de même du moment qui a engendré celui-ci et du moment auquel il a donné naissance. Homme ! toute ta vie, comme un sablier, sera toujours retournée à nouveau et s'écoulera toujours à nouveau... » C'est sans doute le souvenir de ses études sur les physiologues de la Grèce antique qui inspira à Nietzsche cette hypothèse. S'il renonça bientôt à croire qu'elle pouvait être scientifiquement démontrée, son imagination d'artiste en demeura possédée, et c'est, avec l'idée du surhomme, celle qui paraît avoir le plus constamment hanté son esprit depuis 1881. Par là la théorie même du surhomme se trouve complétée. Quelle idée plus douloureuse pour les souffrants et les malades que de songer que l'univers n'a pas de but, qu'il est l'œuvre

d'une nécessité aveugle tournant toujours dans le même cercle, et qu'il leur faudra revivre un nombre illimité de fois chaque minute de leur triste vie ? Seul celui-là se réjouira de la doctrine nouvelle qui sait donner un sens et un but à la vie, qui accepte et qui aime la nature et la réalité, qui jouit en artiste de leur richesse, de leur beauté, de leur grandeur, qui désire voir la fatalité réaliser, par delà l'humanité passée et présente, des combinaisons nouvelles, des formes nouvelles d'existence, plus grandes encore et plus belles, et qui, exalté par la partie qu'il joue avec le hasard, ne voyant dans ses échecs et ses souffrances qu'un aiguillon à pousser plus loin, plus haut, à se dépasser lui-même, voudra, dans une ivresse d'enthousiasme, revivre encore et éternellement, cette existence de héros et d'artiste.

V

« Ainsi parla Zarathustra. »

Le chef-d'œuvre de Nietzsche, par la puissance et la beauté lyrique avec laquelle il y traduit le sentiment qu'il avait de la vie, c'est son poème en prose : *Ainsi parla Zarathustra*. Il n'y a pas ici de théories historiques ou de système abstrait ; c'est d'un sentiment direct que presque tout procède et c'est au sentiment que presque tout s'adresse. Il le composa dans la solitude, au milieu des montagnes, au bord de la mer, dans les pays du Midi, de 1883 à 1885, pendant les années où la santé semblait enfin lui revenir. Comme un Rousseau, comme un Chateaubriand, comme un Hugo, comme un Shelley, comme un Byron, c'est seul, en présence de la nature, après avoir quitté son pays et ses amis, qu'il se trouva véritablement lui-même et qu'il atteignit à la plus haute exaltation poétique. Comme à Shelley encore,

comme à Keats et comme à Browning, il lui fallut le Midi pour déployer et pour faire épanouir toutes les puissances de son imagination et de sa sensibilité. Son livre, qui se divise en quatre parties, est composé des discours de Zarathustra à ses disciples, exhortations, maximes ou apologues, et des méditations du prophète ou de ses hymmes dans la solitude. Zarathustra est l'image idéalisée de l'auteur à peu près comme Faust est celle de Gœthe. L'ivresse créatrice était telle chez Nietzsche, à cette époque, qu'il ne mit que dix jours à rédiger chacune des trois premières parties de son ouvrage. Il prit pour modèle la forme poétique de la Bible. Partout on sent dans son livre le musicien et le poète lyrique ; chaque morceau, comme un morceau lyrique ou musical, comme une ode ou comme une élégie, comme un andante ou comme un allegro, diffère par la nuance de l'émotion qu'il traduit et qu'il suggère. La première partie renferme des discours du prophète à ses disciples ; il leur enseigne sa doctrine et raille ses adversaires ; le ton général est assez calme Dans la seconde partie, mélange de discours et de méditations solitaires, le ton dominant est celui d'un lyrisme exalté, tantôt enthousiaste, tantôt satirique ; l'idéal du surhomme se définit de plus en plus distinctement. Dans la troisième partie, entièrement composée d'hymmes ou de méditations de Zarathustra dans la solitude, sur la mer ou dans les montagnes, l'imagination du prophète est toute possédée par l'idée du retour éternel, et l'exaltation lyrique, joyeuse ou mélancolique, devient extraordinaire. La quatrième partie, enfin, nous raconte l'entrevue de Zarathustra avec les « hommes supérieurs », les représentants de la civilisation moderne, ses types les plus nobles, qui, pourtant, sont découragés et ridicules, et auxquels le prophète enseigne le surhomme et le retour éternel ; l'élan lyrique est moins continu que dans les parties précédentes, la première joie de la concep-

tion poétique semble avoir diminué, le ton dominant est celui de la bouffonnerie. Une dernière partie, dont il ne reste que des projets, nous aurait montré la mort de Zarathustra bénissant la vie avant de la quitter, pour tout ce qu'elle a de grandeur et de beauté.

Par le style, *Ainsi parla Zarathustra* n'est pas seulement le chef-d'œuvre de Nietzsche, c'est celui de la prose allemande. L'étude des prosateurs français lui a appris, comme à Gœthe, à Heine, à Schopenhauer, à écrire des phrases courtes et à éviter par là les difficultés que présente la syntaxe allemande, dont les règles risquent de faire de toute phrase un peu longue quelque chose d'informe et d'inorganique ; c'est en grande partie à l'habitude d'écrire par aphorismes qu'il doit la perfection de son style ; rien ne le montre mieux que la comparaison des œuvres antérieures à 1876 avec celles qu'il a composées plus tard ; même après 1876, il demeure souvent assez gauche lorsqu'il s'aventure dans une phrase de structure complexe. Le poète et le musicien, en lui, se révèlent dans le choix des mots, dans leur beauté mélodique et leur puissance incantatoire, dans le rythme de leur succession et dans la correspondance admirable entre ces rythmes, ces mélodies et les sentiments qu'ils expriment. En même temps qu'il sait échapper aux dangers de la langue allemande, Nietzsche sait utiliser toutes les ressources qui lui sont propres, créer des mots nouveaux et des mots composés, transformer des verbes en substantifs, de manière à exprimer des actions là où le français n'a que des mots représentant des états, passer par des nuances indéfinissables et continues à travers toute la gamme des sens d'un seul et même mot, qui tantôt désigne une idée, tantôt une image, tantôt un sentiment ou une tendance ; les mots français, dont le sens est plus nettement défini, n'ont pas cette plasticité ; et c'est par là que l'art consommé de Nietzsche rend impossible en français

toute traduction fidèle de son *Zarathustra*. — Dans ses passages lyriques, c'est à Shelley, au Shelley du *Prométhée délivré* surtout, que Nietzsche ressemble le plus ; l'impression que laissent ses hymnes est celle d'une ivresse de joie, d'une danse dans la lumière. C'est la nature vierge et solitaire qu'il aime le mieux, et tout ce qui lui donne un sentiment de puissance et d'expansion : les espaces largement ouverts, en plein midi, sur la mer libre ou dans les montagnes, le profond ciel sans nuages, le rayonnement de la clarté universelle.

VI

Conclusion.

La philosophie de Nietzsche est-elle originale ? Ses apologistes comme ses détracteurs la ramènent souvent soit à une forme de l'anarchisme, soit au culte de la force, soit à une espèce de dilettantisme. Mais ce n'est pas une doctrine anarchiste, car l'anarchisme affirme la possibilité pour tous de se développer sans contrainte aucune, le droit de tous au bonheur et à la liberté ; pour Nietzsche, au contraire, non seulement le bonheur ne doit pas être désiré comme si c'était le but de la vie, mais le développement le plus complet possible de quelques-uns implique l'asservissement de la masse et exige chez le surhomme même une éducation de la volonté, une discipline très forte et très dure, une domination absolue sur lui-même, avant qu'il puisse s'abandonner à sa spontanéité ; c'est par la guerre, en ses formes diverses, que la volonté se trempe et s'affirme. Dans l'individu et dans la société, le développement libre, riche, harmonieux de la vie, étant inséparable de la lutte et ayant pour conditions et pour préliminaires la contrainte et la

discipline, Nietzsche ne voit dans l'anarchisme qu'une forme de la morale des esclaves et des malades, le signe d'une volonté affaiblie, un indice de décadence.

Sa morale ne se ramène pas davantage à une apologie de la force brutale ; ce n'est là, chez Nietzsche, qu'une idée accessoire et subordonnée ; il faut se souvenir d'abord que, s'il condamne l'idée d'une justice égale pour tous, et la pitié pour ce qui est malade et affaibli, il glorifie l'amour pour tout ce qui est capable de développement, de grandeur et de noblesse ; si la pitié indique un appauvrissement de la vie, le « grand amour » est un des effets d'une vie riche, généreuse, surabondante, qui a besoin de se dépenser ; il faut se rappeler encore que, d'après Nietzsche, la pitié et l'aspiration vers un idéal irréalisable de justice égale pour tous ne sauraient pas plus accroître la quantité de bonheur dans le monde que la quantité de beauté et de grandeur et qu'elles ne peuvent, tout en diminuant l'homme et en l'immobilisant dans la médiocrité, qu'augmenter la douleur universelle en sauvant les souffrants et les malades et en imposant aux autres le spectacle déprimant de leur détresse ; il faut se rappeler surtout que l'emploi de la force n'a pas pour but l'acquisition de biens matériels ou la recherche du bonheur, et qu'il n'est légitime que chez l'être supérieur en qui toutes les formes et toutes les puissances de la vie sont largement développées, la puissance de souffrir comme celle de jouir, les puissances intellectuelles et artistiques, le grand amour, comme la puissance d'agir ; l'usage de la force ne se justifie que comme un moyen en vue d'une fin supérieure, comme une des conséquences de la dureté nécessaire pour arriver à développer la vie d'une manière aussi intense, aussi riche, aussi belle que possible ; le surhomme sera aussi dur pour lui-même que pour les autres. Nietzsche ne veut donc pas ramener l'homme à l'animal, le civilisé à la barbarie ; ce n'est pas vers le passé

qu'il est tourné, mais vers l'avenir, et s'il fait l'apologie de la force et de la dureté, c'est seulement parce que la dureté lui apparaît comme un sentiment nécessaire, la force comme un moyen inévitable, pour la réalisation de l'idéal nouveau.

La philosophie de Nietzsche n'est pas non plus un dilettantisme ; tandis que le dilettante, dans son scepticisme à l'égard de la vérité et de la morale, s'en tient à rechercher, un peu mollement, les plaisirs raffinés de l'intelligence et de l'art, Nietzsche prêche l'effort persévérant pour faire de soi un être plus fort et plus complet, l'éducation de la volonté par une stricte discipline, la dureté vis-à-vis de soi-même qui porte non seulement à accepter la souffrance, mais à se l'infliger sans hésitation, pour se fortifier. La simple recherche du plaisir, qu'il s'agisse des plaisirs matériels où vise l'épicurisme vulgaire ou des plaisirs intellectuels et artistiques où tend l'épicurisme raffiné du dilettante, est pour Nietzsche le symptôme d'un affaiblissement de la volonté, d'un appauvrissement de la vie, d'une décadence. La morale de Nietzsche demeure donc irréductible à toute autre, comme la morale du *Faust* ou comme celle de l'Évangile conservent leur invincible originalité, après même que l'on a montré les analogies de la première avec le spinozisme ou la doctrine du progrès et celles de la seconde avec le bouddhisme, le prophétisme hébreu, la morale platonicienne ou stoïcienne.

Mais cette originalité est-elle précisément celle d'une doctrine philosophique, ou ne devons-nous pas y voir plutôt l'expression d'un tempérament individuel très particulier ? S'il faut admettre que l'affirmation d'un idéal moral ne puisse pas plus être réfutée qu'elle ne peut être démontrée, il en est autrement de la théorie de la connaissance et de la théorie de la société que Nietzsche rattache à sa morale, et on peut se demander s'il n'a pas négligé de se poser

les problèmes essentiels qui se trouvent impliqués dans toute théorie antirationaliste de la connaissance, dans toute théorie aristocratique de la société : s'il est vrai que rien n'existe en dehors de l'expérience sensible, toute expérience sensible n'enveloppe-t-elle pas en elle certaines affirmations logiques ? S'il est vrai que les hommes soient naturellement inégaux, comment est-il possible de maintenir, est-il possible même d'établir une correspondance entre l'aristocratie politique, la classe dominante, et l'aristocratie de caractère imaginée par Nietzsche ? La morale du surhomme, d'ailleurs, ne se laisserait-elle pas séparer de la théorie de la connaissance et de la doctrine politique, auxquelles Nietzsche l'a liée, comme elle se laisse détacher sans peine de la croyance au Retour éternel ? Ce que Nietzsche critique sous le nom de rationalisme, n'est-ce pas seulement la métaphysique de la substance et les doctrines qui voient dans la pensée consciente le fond dernier de l'univers ? Ce qu'il attaque sous le nom de démocratie, n'est-ce pas seulement les théories des niveleurs et des utilitaires ? En quoi le rationalisme empêche-t-il de considérer la nature comme un développement perpétuel de puissances inconscientes ? Bien plus, concevoir, à la manière de Nietzsche, l'univers comme soumis au déterminisme, n'est-ce pas affirmer du même coup entre les événements un rapport de nécessité logique, un lien idéal, différents du simple fait de leur succession ? Et cette nécessité logique qui dirige le cours de toute évolution, ne pourrait-on montrer qu'elle implique, à côté d'une multitude d'incohérences et d'avortements, la réalisation d'un ordre de plus en plus haut, d'une harmonie de plus en plus complexe et, pour parler à la fois comme Nietzsche et comme les philosophes grecs, d'une beauté de moins en moins imparfaite ? Pourquoi, d'autre part, l'établissement d'un régime démocratique devrait-il empêcher fatalement l'homme supérieur d'assigner comme but à sa

vie le déploiement joyeux d'une énergie qui toujours espère de nouveaux triomphes et qui toujours désire de nouvelles aventures et de nouveaux combats ? Pourquoi l'énergie vitale, la force expansive, la volonté de domination des âmes héroïques s'appliquerait-elle inévitablement à l'asservissement et à l'oppression des autres hommes ? Si cette oppression a été en Grèce l'une des conditions nécessaires au développement complet de la volonté, des sentiments et des passions, de l'intelligence et de l'imagination artistique, est-elle encore indispensable aujourd'hui, le sera-t-elle dans l'avenir, alors que le progrès de la pensée scientifique, qui déjà donne à l'homme des esclaves de métal, lui asservit et lui asservira toujours davantage, après la flamme et la vapeur, ces forces plus profondes de la nature qu'il ne peut ni voir ni toucher ? Et s'il ne faut voir là qu'une hypothèse, ne pourrait-on dire, dans l'esprit même de Nietzsche, que c'est du moins un beau risque à courir ?

La morale de Nietzsche, à son tour, n'est-elle pas contradictoire en son principe même ? En imaginant un idéal d'héroïsme, de noblesse et de beauté au nom duquel il condamne le présent, en considérant cet idéal comme la seule expression d'une vie vraiment saine, en concevant une stricte discipline comme nécessaire au surhomme pour former son âme, en adoptant ainsi un principe de choix et d'exclusion, au lieu d'accepter la réalité tout entière, dans sa diversité indéterminée, Nietzsche ne maintient-il pas au cœur de sa morale, avec l'idée de détermination, l'idée même de loi, qu'il aurait voulu en exclure ? Bien plus, ne s'efforce-t-il pas de montrer qu'en dépassant la nature et l'humanité présentes, le surhomme cependant agit encore dans le sens de la nature et que la loi de son activité, c'est la loi même de l'universelle évolution ? Et ne peut-on se demander enfin si la liaison des traits divers qui constituent l'idéal moral de Nietzsche n'est pas tout accidentelle ?

Le surhomme a la volonté inflexible et impitoyable du *Brand* d'Ibsen, l'activité incessante du *Faust* de Gœthe, la joie et l'enthousiasme lyrique qui se manifestent dans le *Prométhée* de Shelley ou le *Satyre* de Hugo. Mais les noms mêmes que nous venons de citer, ne prouvent-ils pas que chacun de ces traits peut subsister séparé des autres et que leur réunion dans un même individu est toute fortuite?

C'est par rapport à cet assemblage fortuit de traits différents, où consistait sa nature individuelle, que Nietzsche a défini tout le reste ; tout ce qui était contraire à ses tendances fondamentales lui est apparu comme mauvais ; il a imaginé, par opposition à sa propre nature, un type moral constitué par la réunion de tous les caractères opposés à ses propres tendances ; et, généralisant sans limites cette opposition, il a tenté de l'appliquer à toutes choses, et d'expliquer par elle seule la nature, l'histoire, l'humanité. Il n'a pas imaginé qu'à côté de ces deux types particuliers d'existence il pût y en avoir d'autres qui, sans leur être identiques ou opposés, en seraient simplement différents ; il n'est pas arrivé à concevoir que son idée de la vie pouvait être elle-même trop simple et trop pauvre, que la contemplation et la recherche désintéressée de la vérité, que l'effort vers la justice et que la pitié, au lieu d'être toujours les symptômes d'une vie qui s'affaiblit, pouvaient être chez beaucoup les effets du progrès même de la vie, et accroître dans l'univers et dans l'humanité la quantité de grandeur et de beauté; que d'ailleurs l'énergie vitale pouvait bien, dans ces cas comme dans beaucoup d'autres, revêtir des formes diverses sans en être accrue ni diminuée ; et que la notion même de vitalité, dans le sens où Nietzsche la prend, était peut-être une idée vague que la réflexion philosophique et scientifique ferait évanouir en voulant la préciser. Le sentiment qu'il avait de la diversité, de la complexité et de la richesse de la vie réelle, n'a pas suffi pour le conduire

à se demander si la réalité n'était pas plus diverse encore, plus complexe et plus riche que les formules dans l'armure desquelles il prétendait l'enfermer, et, contraint, par sa nature intuitive d'artiste, de faire de la considération de son propre caractère l'essentiel même de sa philosophie, il y est demeuré prisonnier jusqu'au bout comme dans un cercle magique. Sa puissance de systématisation, qui est incontestable, sa pénétration psychologique qui était plus grande encore et qu'avait aiguisée pendant sa jeunesse l'habitude des examens de conscience, sont restées subordonnées et asservies au don lyrique extraordinaire qui était chez lui la faculté dominante.

Il faut songer d'ailleurs que son expérience de la vie et que le domaine même de ses études et de ses lectures ont été forcément assez limités, par l'insuffisance de ses relations d'abord et, plus tard, par sa maladie ; qu'il a toujours vécu, ou dans de petites villes d'Allemagne et de Suisse, ou dans l'isolement, qu'il n'a pas pu faire de grands voyages, ni habiter d'une manière suivie de grandes villes, qu'il n'a bien connu qu'un homme supérieur, Wagner, que non seulement il ne s'est jamais trouvé mêlé à l'action, mais qu'il ne s'est trouvé en contact personnel ni avec de grands hommes d'action, ni avec de grands philosophes, ni avec de grands savants, que ses connaissances dans les sciences exactes et dans les sciences de la nature étaient très restreintes, qu'il n'a jamais étudié les sciences économiques, politiques et juridiques, qu'il ne s'est jamais livré à une analyse approfondie des principaux systèmes philosophiques du passé, que son éducation classique et son travail professionnel l'ont confiné, à l'époque où il pouvait encore multiplier ses lectures, dans l'étude littéraire, artistique et psychologique de la Grèce, que, pendant la dernière partie de son existence, il s'est trouvé séparé de la vie commune, condamné à ne pas lire ou à ne lire que

peu, ramené sans cesse à lui-même par la solitude et par l'inaction ; et l'on comprendra sans peine qu'à part la lecture de Schopenhauer d'abord et l'amitié de Wagner, la découverte des moralistes français ensuite et celle de l'évolutionnisme anglais, aucune influence extérieure, expérience accrue de la société et de la vie ou élargissement de son horizon intellectuel, ne soit intervenue dans ce développement tout intérieur et tout dominé par le sentiment.

Par cette pénétration intime de la philosophie et du sentiment artistique, Nietzsche reste voisin des romantiques allemands, comme Schlegel, Novalis ou Schelling, dont il a profondément subi l'influence par l'intermédiaire de Wagner et de Schopenhauer. D'une manière plus générale, c'est au romantisme européen qu'il faut certainement le rattacher, en prenant ce mot dans un sens plus large que celui où il le prenait lui-même et en désignant par là le grand mouvement qui a son origine chez Rousseau et son apogée dans la Révolution de 1848 ; de cette marée qui couvrit la France, l'Angleterre et les États-Unis, l'Allemagne, la Russie et les pays scandinaves, il est une des dernières vagues ; son idée dominante est celle du romantisme : il cherche le principe de la vie et celui du monde dans le développement et l'expansion libre de forces spontanées qui n'ont aucun but extérieur à leur propre déploiement. Chez Nietzsche comme chez tous les romantiques, cette idée est également contraire à l'idée de la société industrielle moderne et à l'idée sur laquelle reposait véritablement toute la culture classique du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècle, l'idée d'ordre fixe et de loi. C'est cette idée, c'est ce sentiment fondamental qui, parmi les romantiques, conduit les uns vers le lyrisme et la musique en leur faisant apercevoir combien les notions claires et distinctes, les mots fixes et rigides traduisent mal ce qu'il y a à la fois de plus mystérieux et de plus profond non seulement dans notre vie,

mais dans toute existence ; c'est cette même idée, c'est ce même sentiment qui en conduit d'autres à glorifier les passions violentes, la libre énergie, aventureuse et guerrière, des âges passés, et d'autres encore à concevoir une société future, où disparaîtraient toutes les règles artificielles qui contraignent les hommes d'aujourd'hui comme elles contraignaient ceux d'autrefois. Sur l'âme de Nietzsche, toutes ces formes diverses du romantisme ont laissé quelque empreinte. Mais plus encore qu'à tous les autres, c'est à un Carlyle ou à un Michelet qu'il ressemble par le tour de sa pensée et de son imagination, et il faut le classer parmi les écrivains en qui se pénètrent le sentiment poétique, l'esprit philosophique, les préoccupations historiques et dont les œuvres, caractéristiques par là de la civilisation européenne des cent dernières années, et sans analogues à toute autre époque, sont les fleurs magnifiques et bigarrées de tout le développement philosophique, historique et lyrique de la première moitié de ce siècle.

A PROPOS DE L'IDÉE DE VIE CHEZ GUYAU, CHEZ NIETZSCHE ET CHEZ BERGSON[1]

M. Dwelshauvers avait présenté à la Société de Philosophie les réflexions suivantes :

« Au point de vue de la critique philosophique, l'*idée* de vie n'est pas suffisamment élucidée chez Guyau, par manque d'une théorie de la connaissance sur laquelle elle puisse se fonder, ou d'une psychologie qui, par analyse, permette d'en déterminer les conditions. Qu'on l'étudie dans ses attributs ou dans ses applications à l'esthétique, à la morale et à la religion, l'idée de vie chez Guyau conduit à trois conceptions différentes : 1. La causalité mécanique. 2. L'existence absolue d'une force inconsciente, intérieure aux choses, douée de solidarité et d'amour ; de cette force surgira la conscience, qui est latente dans la nature. 3. L'harmonie rationnelle. Ces trois sens sont simplement juxtaposés ; selon les besoins de la cause, c'est tantôt l'un tantôt l'autre qui domine. On trouve là les traces des trois influences principales subies par Guyau, sans qu'il les ait soumises à la critique : 1. L'évolutionnisme mécaniste. 2. Les idées des romantiques allemands. 3. Platon et Kant, transposés par M. Fouillée dans la psychologie. »

M. René Berthelot. — Il serait peut-être intéressant de rechercher les analogies et les différences qu'il y a entre la philosophie de Guyau et d'autres philosophies contempo-

1. Séance de la Société Française de Philosophie du 28 décembre 1905 ; extrait du *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.

raines ou un peu postérieures, celle de Bergson et celle de Nietzsche.

Je présenterai à ce sujet quelques remarques qui confirmeront, je crois, les principaux résultats auxquels est arrivé M. Dwelshauvers sur l'incohérence de la doctrine de Guyau et sur la manière dont la diversité de ses origines en explique l'inconsistance.

La philosophie de Guyau, celle de Bergson et celle de Nietzsche se rattachent en effet à un même type : ce sont toutes trois des philosophies de la *vie* ; leurs auteurs entendent par vie une spontanéité interne qui ne se confond pas avec la réflexion ; et ils en font d'une part le principe du réel, d'autre part le but idéal de l'action.

I. — Considérons d'abord, à côté de la philosophie de Guyau, celle de Bergson. Les ressemblances apparaissent à première vue, il est impossible de ne pas en être frappé ; l'analogie se retrouve jusque dans certaines formules communes à tous deux. Ainsi, dans le livre de Guyau sur la *Genèse de l'idée de temps,* on rencontre déjà, sous une forme plus compréhensive et plus confuse, la théorie de Bergson d'après laquelle il y a un temps psychologique, hétérogène et dynamique, différent du temps des mathématiciens, antérieur à lui, et où se passe vraiment la vie spirituelle ; c'est plus tard seulement, dit Guyau, et sous l'influence de notre représentation de l'espace, que nous faisons du temps un milieu homogène où nous situons les phénomènes, « une quatrième dimension de l'espace » (formule employée aussi par Bergson) [1].

Si maintenant on cherche les différences essentielles qui séparent les deux doctrines, on verra que, contrairement à ce qu'avait fait Guyau, Bergson élimine de son système, d'une part, toute trace d'évolutionnisme mécaniste, en niant

1. Voir à la fin du volume l'appendice sur l'idée de temps chez Guyau.

le parallélisme psycho-physiologique, d'autre part toute trace d'idéalisme rationaliste ou platonicien, en montrant dans les idées un appauvrissement du réel, provoqué par les nécessités de l'action. Le centre de la philosophie de Bergson, c'est l'idée *romantique* de vie, c'est l'intuition romantique de la vie vécue, l'intuition d'une liberté supérieure aux catégories de l'entendement comme à l'automatisme de la matière. C'est donc l'élément romantique de la philosophie de Guyau qui subsiste seul chez Bergson[1]. D'autre part, en même temps qu'il élimine les principales incohérences de Guyau, Bergson ajoute à sa philosophie l'emploi d'une *méthode psychologique* analogue à celle des psychologues anglais et comme eux il cherche à expliquer l'état actuel de l'âme par des hypothèses sur son histoire. Tandis que Guyau n'avait aucune méthode bien définie, la philosophie de Bergson est essentiellement un Psychologisme ; la vérité philosophique suivant lui peut être saisie par la psychologie et ne peut être saisie que par elle : c'est la psychologie qui nous montre dans le réel une multiplicité de qualités hétérogènes.

Peut-on expliquer par des influences extérieures ces analogies et ces différences entre les deux doctrines ? M. Dwelshauvers nous a signalé les influences qui ont été exercées sur Guyau par l'idéalisme platonicien à travers M. Fouillée, par l'évolutionnisme mécaniste à travers Spen-

1. Il faut ajouter sans doute que Bergson, à la différence de Guyau, scinde la réalité en deux, le vivant et le non-vivant, et qu'il considère le non-vivant (le géométrique et le matériel) comme réel au même titre que le vivant. Mais l'objet propre de la philosophie pour lui, ce n'en est pas moins l'étude de la vie ; la biologie ainsi que la psychologie supposent comme leur principe d'après lui une force vitale comprise à la façon du vitalisme ; enfin et surtout, le non-vivant n'est à ses yeux que le résidu inerte et mort de l'activité vitale. Et par là la portée philosophique de la distinction précédente se trouve singulièrement restreinte, pour ne pas dire détruite.

cer, enfin par les romantiques allemands à travers Spencer, Fouillée et Ravaisson.

Si nous cherchons l'origine du romantisme de Bergson, nous la trouverons surtout dans l'influence très puissante exercée sur lui par Ravaisson. Or Ravaisson est un continuateur de Schelling qu'il avait connu à Munich ; ses conceptions fondamentales dérivent de la métaphysique de Schelling ; c'est à lui qu'il doit la doctrine suivant laquelle le principe de toutes choses est une activité spirituelle libre qui est à la fois amour et activité esthétique, tandis que la matière et les idées logiques et mathématiques n'auraient qu'une réalité imparfaite ; ce qui conduit à rejeter tout ensemble l'empirisme et l'idéalisme platonicien ou kantien [1].

Le rôle de Ravaisson a été de combiner la métaphysique de Schelling avec la psychologie de Maine de Biran ; la thèse essentielle de Maine de Biran, en effet, n'est pas sans analogie avec celle de Schelling : d'après cette thèse c'est dans la conscience immédiate de l'activité, de l'effort que l'on peut saisir le réel, le principe de la vie psychologique et de toute existence ; et Maine de Biran a été amené par là à critiquer aussi bien le rationalisme de Kant que le sensualisme de Hume. Ainsi, bien que l'influence de Schelling se soit exercée à la fois sur Guyau et sur Bergson à travers Ravaisson, la différence entre les théories de Guyau et celles de Bergson s'explique en partie par l'influence plus impérieuse et plus décisive qu'a eue sur ce dernier la pensée de Ravaisson. Le bergsonisme est, à bien des égards, un schellingianisme dont le centre de gravité serait transporté de la métaphysique dans la psychologie, un biranisme rajeuni et approfondi.

Quant au psychologisme par où la philosophie de Bergson se différencie encore de celle de Guyau, il peut s'expli-

1 Voir à ce sujet l'étude *Sur le sens de la philosophie de Hegel*, p. 172-173.

quer non plus seulement par l'influence du néo-spiritualisme français (Ravaisson), mais aussi par l'influence de la psychologie anglaise (je veux dire de langue anglaise). D'abord, en effet, quand Ravaisson entreprenait de fonder la métaphysique de Schelling sur la psychologie de Maine de Biran, il renouvelait à sa manière l'entreprise de Cousin qui avait voulu démontrer la métaphysique allemande par les méthodes de la psychologie écossaise et qui s'était attiré par là les critiques de Schelling. Ensuite il ne faut pas croire que l'essentiel de la psychologie anglaise soit l'atomisme spirituel, l'associationnisme. Cette tendance est loin de se retrouver chez tous les psychologues anglo-américains d'aujourd'hui. C'est ainsi que, comme Bergson, Ward et William James rejettent l'associationnisme ; comme Bergson ils cherchent la réalité dans le continu changeant, dans les touts indivisés et vivants qui sont immédiatement donnés à la conscience et non dans les prétendus éléments simples dont l'association constituerait ces touts complexes. Et cependant on retrouve chez James la plupart des caractères qui distinguent les psychologues anglais depuis Berkeley. Comme eux, il ramène tous les problèmes philosophiques à des problèmes psychologiques et, pour les résoudre, il se fie surtout à l'analyse psychologique. Comme eux, il admet que la réalité à laquelle nous conduit cette analyse est quelque chose de qualitatif, d'hétérogène : c'est précisément ce qu'avaient soutenu Berkeley, Hume, Stuart Mill ; ils avaient conclu de là les uns et les autres que les idées générales n'ont rien de réel et que la quantité homogène des mathématiciens est une fiction ; déjà Stuart Mill avait expliqué le recours de l'esprit aux idées générales non par leur vérité intrinsèque, mais par l'utilité seule qu'elles présentent, et c'est également par l'utilité que présentent, au point de vue de la sélection naturelle, les idées générales que Spencer avait expliqué le développement de la raison. En reprenant

la plupart de ces thèses pour les incorporer à son système, Bergson, aussi bien que James, continue dans une large mesure la tradition de la psychologie anglaise, la tradition de Berkeley et de Hume.

C'est cette fusion, cette interpénétration de la psychologie anglaise et de la métaphysique romantique qui, les renouvelant l'une par l'autre, a fait l'originalité de la philosophie de Bergson et l'a rendue très différente de celle de Guyau[1].

II. — Comparons maintenant les théories de Nietzsche avec celles de Guyau. Chez Nietzsche, comme chez Guyau, le principe de toute réalité et le but idéal de toute action, c'est le développement de la vie. Pour Nietzsche comme pour Guyau et pour Bergson, l'intuition de l'artiste nous fait pénétrer dans l'intimité de la réalité vivante, plus que le raisonnement du théoricien.

Il peut y avoir eu influence directe de Guyau sur Nietzsche, puisque nous savons que Nietzsche a lu, admiré et annoté Guyau. Mais les analogies tiennent surtout à des causes indirectes, à la communauté des influences subies et c'est que montre aussi l'étude des divergences entre les deux penseurs.

Si nous cherchons en effet à définir les différences qui séparent Guyau et Nietzsche, nous reconnaîtrons que pour Guyau vie est synonyme d'amour et de solidarité, tandis que pour Nietzsche vie est synonyme de lutte et de domination : la vie, c'est le « Wille zur Macht ». L'univers, matériel, biologique, humain, ne nous présente que des

1. Peut-être cette brève analyse des origines du bergsonisme, en même temps qu'elle permet de définir plus exactement ce qui constitue la nouveauté de cette doctrine séduisante, permet-elle aussi de soupçonner plus facilement où en sont les points faibles. En rejetant l'atomisme mental des psychologues anglais et les constructions téméraires de la métaphysique romantique, Bergson a éliminé assurément une partie des difficultés inhérentes à ces deux doctrines. Mais peut-on dire qu'il les ait éliminées toutes ?

forces qui tendent à l'emporter les unes sur les autres. Et c'est dans le surhomme que cette volonté dominatrice doit trouver sa suprême expression.

De plus, tandis que chez Guyau subsiste un vague et flottant idéalisme, chez Nietzsche tout idéalisme rationaliste, toute mathématique, toute logique sont considérés comme une apparence illusoire nécessitée par la vie pratique. Ce sont les conditions de l'action, dit-il, qui entraînent l'esprit à fragmenter et à fixer le continu hétérogène et changeant de la réalité vivante. Par là Nietzsche précède Bergson et, comme il met partout la vie, il va même plus loin que ce dernier dans sa critique des mathématiques et de la raison.

Deux influences communes ont agi sur Guyau et sur Nietzsche : *a*) l'influence du romantisme, qui a été très profonde sur Nietzsche et qui s'est exercée d'abord par Hölderlin, puis par Wagner et Schopenhauer ; *b*) l'influence de l'évolutionnisme anglais, qui s'est exercée d'abord à travers Paul Rée.

Comme Guyau, Nietzsche amalgame donc des idées empruntées à l'évolutionnisme anglais avec des idées romantiques, et en cela il n'a pas évité une partie des incohérences où Guyau était tombé.

Seulement l'évolutionnisme qui a le plus influé sur Nietzsche n'est pas l'évolutionnisme spencérien ; c'est l'évolutionnisme darwinien, où dominent les idées de lutte pour la vie et de sélection et c'est ainsi que le mot de vie est devenu pour Nietzsche synonyme de lutte et de victoire des plus forts. La première différence entre Guyau et Nietzsche tient donc à ce que celui-ci a subi davantage l'influence de Darwin. La seconde différence que nous avons signalée tient à l'influence de la psychologie anglaise sur les idées de Nietzsche : il a trouvé chez Spencer une explication utilitaire de l'origine de la raison et en combinant cette théorie avec son antirationalisme il s'est trouvé amené à des

conclusions qui anticipent et qui dépassent celles de Bergson.

Ainsi la comparaison rapide de la philosophie de Guyau avec d'autres philosophies de la vie, permet de confirmer les conclusions de M. Dwelshauvers sur les origines de la doctrine de Guyau et sur les incohérences où l'a entraîné la générosité d'une pensée trop accueillante, dans laquelle il faut voir sans doute le reflet et comme le rayonnement de la générosité de sa nature morale. Peut-être, si Guyau avait vécu davantage, aurait-il réalisé une synthèse plus profonde des idées par lesquelles son esprit s'était laissé séduire. Que sa pensée pût être nette et ferme, c'est ce que révèle, mieux que ses ouvrages originaux, son étude pénétrante et forte sur la morale d'Epicure. On doit d'autant plus regretter qu'une destinée moins brève ne lui ait pas permis de donner dans une œuvre plus longuement méditée toute la mesure de ses facultés de philosophe et de poète.

TROISIÈME PARTIE

SUR QUELQUES-UNS DES PRÉDÉCESSEURS ET DES DISCIPLES DE PLATON

L'IDÉE DE PHYSIQUE MATHÉMATIQUE ET L'IDÉE DE PHYSIQUE ÉVOLUTIONNISTE CHEZ LES PHILOSOPHES GRECS ENTRE PYTHAGORE ET PLATON[1]

Les historiens ont étudié pendant longtemps les premiers penseurs grecs comme s'il était possible d'isoler chez eux les théories philosophiques et les recherches scientifiques, transportant ainsi dans le passé cette séparation de la science et de la philosophie qui est une des particularités du XIX^e^ siècle. Tel est encore par exemple la méthode de Zeller. Teichmüller en Allemagne et M. Tannery en France ont inauguré une méthode nouvelle et, réagissant contre l'opinion traditionnelle, ils ont considéré les penseurs de la Grèce antique comme étant des savants beaucoup plus que des philosophes. Mais ils ont vu surtout en eux des physiciens et se sont attachés à déterminer le détail de leurs hypothèses physiques plutôt qu'à chercher comment

1. Extrait de la *Bibliothèque du Congrès International de Philosophie de 1900.*

ils définissaient le rapport de la physique aux mathématiques. M. Milhaud à son tour s'est efforcé récemment de reconnaître quelle avait été sur les physiologues l'influence des sciences mathématiques.

Cette influence n'a-t-elle pas été plus étendue encore et plus profonde qu'il ne l'admet? Le pythagorisme n'a-t-il pas en quelque sorte donné le ton pendant plus d'un siècle à la pensée hellénique? Et le problème de savoir dans quelle mesure la nature est explicable par les mathématiques ne se retrouve-t-il pas au cœur même de la doctrine éléate et des systèmes d'Anaxagore, d'Empédocle et de Démocrite? C'est ce que j'ai essayé d'établir dans un cours professé en 1896 dont je vais résumer les conclusions principales. On reconnaîtra aisément que dans cet exposé je me suis aidé à diverses reprises des travaux de MM. Tannery et Milhaud et en particulier de leurs études sur les Éléates.

I

Les premiers en Grèce, les Pythagoriciens ont conçu l'idée d'une explication mathématique de l'univers. Ils ont constitué l'arithmétique et la géométrie à l'état de sciences positives; ils ont pu opposer la vérité certaine et rationnellement démontrée de leurs théorèmes à la multitude des opinions contradictoires, plus ou moins vraisemblables, mais toujours incertaines, que leurs prédécesseurs et leurs contemporains soutenaient en physique, en morale, en sociologie; ayant ramené les propriétés des figures géométriques à celles des nombres, dans des théorèmes comme celui du carré de l'hypoténuse, ils n'ont pas désespéré d'y ramener les propriétés physiques et jusqu'aux idées morales et sociales; ils ont, en réduisant les rapports des

sons à ceux des nombres, créé la gamme, et ils ont cherché dans les mouvements des astres comme dans l'organisation des sociétés des proportions et des « harmonies » analogues à celles de la musique. Par là, leur idée directrice s'opposait doublement à celle qui avait guidé avant eux les physiologues ioniens. La physique des Ioniens était une physique qualitative et une physique évolutionniste ; pour eux la nature consistait dans les qualités hétérogènes, chaleur et froid, pesanteur et légèreté, qui la constituent pour nos sens ; ces qualités se succèdent suivant une certaine loi, dont la connaissance permet d'expliquer le passé et de prévoir l'avenir de l'univers ; la recherche d'une loi d'évolution qualitative, telle était donc pour les Ioniens l'objet des recherches scientifiques. Pour les Pythagoriciens, au contraire, la physique est une physique mathématique ; le monde consiste en des nombres et les rapports de ces nombres sont invariables ; ni la nature du triangle ni celle de la gamme ni celle de la justice ne changent parmi les mouvements des corps, l'évanouissement des sons, la naissance et la destruction des cités ; l'idée de loi mathématique exclut à la fois celle de loi qualitative et celle de loi d'évolution.

Dans leur tentative pour créer une mathématique universelle, les Pythagoriciens n'avaient à leur disposition qu'une idée encore incomplète de la quantité ; c'est par des points, c'est-à-dire par des éléments discontinus, qu'ils représentaient les nombres ; ils n'avaient étudié que les propriétés des nombres rationnels, entiers ou fractionnaires ; partant ils considéraient toute quantité comme une somme d'unités indivisibles, d'éléments immuables préexistant aux rapports de composition que l'addition établit entre eux, c'est-à-dire en définitive de substances indécomposables et invariables, et s'ils connaissaient l'infini de grandeur, obtenu par addition, ils ignoraient, avec la

notion du continu mathématique, celle de l'infiniment petit. Leur mathématique universelle n'était encore qu'un substantialisme arithmétique.

Dès lors les successeurs des premiers Pythagoriciens se sont trouvés amenés à se demander si la quantité des Pythagoriciens était effectivement réalisée dans la nature, si une physique mathématique était possible et si elle était incompatible avec la physique qualitative et évolutionniste des Ioniens. Quels sont les rapports de la quantité avec les qualités sensibles et le devenir sensible, et l'idée de nature peut-elle être adaptée à l'idée de science mathématique? Quels sont les rapports du discontinu et du continu et l'idée de quantité, pour s'adapter aux choses, ne doit-elle pas être transformée et élargie? Tel est le double problème au sujet duquel les penseurs grecs, de Pythagore à Platon, allaient désormais prendre position.

II

Les premiers d'entre eux, en Ionie ou en Grande Grèce, ont rejeté la thèse pythagoricienne et considéré comme une chimère la constitution d'une physique mathématique. Telle fut à la fois l'attitude d'Héraclite et celle de Parménide et de Zénon. Si Héraclite a opposé la certitude immuable que donne la raison, le Logos, à la mobilité et aux illusions de la connaissance sensible, s'il a identifié avec la Divinité la Raison une, éternelle, nécessaire, à laquelle s'élève l'esprit du sage et s'il en a fait le principe même de la nature, « qui suffit et qui préside à tout », qui maintient le soleil dans l'orbe qui lui est « mesuré » et qui tire « l'harmonie secrète » de l'univers de la lutte des qualités contraires, des tensions opposées, « comme celle d'une lyre »; si ainsi Héraclite a transfiguré la physique ionienne en une

philosophie, il est possible sans doute que ce soit en empruntant à l'école italique l'idée de connaissance rationnelle invariable et l'idée d'harmonie musicale, il est possible qu'ainsi sa pensée soit à son insu pénétrée de pythagorisme ; mais il n'en est pas moins sûr que cette raison, cette loi de nécessité où il voit le principe des choses, détermine seulement le sens dans lequel se transforment les qualités perpétuellement changeantes qui constituent l'univers ; ce n'est pas en nombres qu'Héraclite cherche à résoudre les êtres naturels, c'est en un devenir sans cesse hétérogène à lui-même ; son idée directrice demeure encore celle des physiologues ioniens, il en a seulement dégagé plus clairement la formule abstraite : c'est l'idée d'une loi d'évolution qualitative.

Chez les Eléates, l'influence du pythagorisme et la réaction contre l'idée de physique mathématique sont l'une et l'autre plus manifestes. Pour Parménide, on peut étudier la nature à deux points de vue différents : si l'on se place au premier point de vue, on atteindra à des vérités certaines, rationnellement démontrées ; si on l'étudie au second point de vue, on ne parviendra qu'à des opinions plus ou moins vraisemblables, toujours susceptibles d'erreur. Cette opposition de la vérité démontrée et des opinions incertaines paraît empruntée à l'école pythagoricienne. Rien dans les textes qui nous restent de Parménide et dans les renseignements que les écrivains anciens nous ont laissés sur son compte, ne semble forcer à adopter la thèse paradoxale à laquelle les historiens de la philosophie se sont ralliés pour la plupart, et d'après laquelle Parménide aurait dans la seconde partie de son poème étudié l'univers en partant d'une hypothèse dont il aurait lui-même, dans la première partie de son ouvrage, démontré la fausseté : l'existence du changement. Les deux points de vue auxquels Parménide se place tour à tour sont

différents et irréductibles, mais ils ne paraissent pas plus contradictoires à ses yeux qu'il ne sera contradictoire pour un Spinoza de considérer tour à tour l'univers comme une substance et comme un ensemble infini de modes changeants, pas plus qu'il n'est contradictoire pour un savant contemporain, dans l'étude de la Terre, de définir d'abord les propriétés géométriques, rigoureusement démontrables, de la sphère, pour chercher ensuite à expliquer par des hypothèses comment le globe terrestre, au cours de l'évolution astronomique, a pris sa forme actuelle. Au premier point de vue, la nature est pour Parménide absolument une ; elle ne comporte aucune addition, aucune décomposition, aucun changement ; elle exclut l'infini ; elle exclut le plus et le moins ; c'est une substance unique, immuable, indivisible, continue et pleine, parce qu'elle ne comporte pas la division qui est la condition de toute discontinuité. L'être « est maintenant tout entier, un, continu... Il n'est pas divisé ; nulle part rien ne fait obstacle à sa continuité, soit plus, soit moins, tout est plein de l'être, tout est donc continu et ce qui est touche à ce qui est... Ni plus ni moins ne peut être ici ou là ; car il n'y a point de non-être qui empêche l'être d'arriver à l'égalité ; il n'y a point non plus d'être qui lui donne plus ou moins d'être ici ou là, puisqu'il est tout sans exception. » A ce point de vue, la nature n'est donc pas, comme le soutenaient les Pythagoriciens, une pluralité homogène, une somme d'unités indivisibles ; les choses ne sont pas des nombres. Au second point de vue, l'univers apparaît à Parménide comme un devenir qualitatif ; sur la loi qui régit la succession de ces qualités, sur la manière dont le système des astres et les corps vivants se sont formés et sur la manière dont ils se dissoudront, il énonce les hypothèses qui lui semblent le plus vraisemblables. Ce point de vue est celui de la physique ionienne, et pas plus dans le second livre de son poème que dans le

premier, Parménide n'entreprend de ramener la nature et les différences des êtres à des nombres et à des différences numériques. L'univers, d'après lui, peut être considéré soit dans son tout comme une unité indivisible et immuable, soit comme une multiplicité hétérogène et changeante ; jamais comme une pluralité homogène. L'idée commune aux deux parties de son poème, c'est la condamnation de la physique mathématique, toute quantité étant conçue par lui à la façon pythagoricienne comme une somme d'indivisibles, c'est-à-dire comme un nombre entier ou fractionnaire, comme une quantité discontinue.

Tandis que Parménide établissait sa doctrine par un exposé direct, d'où résultait la négation de la thèse adverse, Zénon, au contraire, prouve indirectement la doctrine éléate, en partant de la thèse pythagoricienne et en démontrant qu'elle conduit à des absurdités ; d'une part, les Pythagoriciens voyaient dans les objets des sommes d'indivisibles ; d'autre part, ils admettaient l'infini en grandeur, que produit l'addition de ces unités indivisibles ; dès lors un objet devait leur apparaître comme la somme d'une infinité d'indivisibles. C'est cette conception que Zénon prend à partie, en prouvant qu'elle entraîne à des contradictions, soit en ce qui concerne la pluralité spatiale, soit en ce qui concerne le mouvement. M. Tannery me semble avoir justifié très fortement cette interprétation de la dialectique de Zénon et je me bornerai, sur ce point, à renvoyer à ses analyses.

III

Après que Descartes, rejetant la physique qualitative des scolastiques, eut tenté d'expliquer mécaniquement la nature, une réaction se produisit ; et tandis qu'un Berkeley et un Hume allaient jusqu'à contester la possibilité d'une

jours un plus grand, et il est égal au petit en pluralité, et en elle-même chaque chose est à la fois grande et petite. » (C'est-à-dire il n'existe aucune chose qui, étant la plus grande de toutes, ne soit pas petite par rapport à une autre qu'elle-même ; et aucune chose qui, étant la plus petite de toutes, étant un minima indivisible, comme les unités numériques des Pythagoriciens, ne soit pas grande par rapport à autre chose qu'elle-même.) « Et comme il y a au point de vue de la pluralité égalité de sort entre le grand et le petit, il peut de la sorte y avoir de tout en tout, et rien ne peut être isolé, mais tout participe de tout. Puisqu'il n'y a pas de minimum il ne peut être isolé et subsister à part soi, mais encore maintenant comme au commencement toutes choses sont confondues. En tout il y a pluralité et dans le plus grand et dans le moindre, il y a toujours une pluralité égale des choses distinctes (c'est-à-dire des qualités hétérogènes). »

2° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique évolutionniste.* — C'est la théorie du Νους et de la révolution diurne. L'univers se transforme dans un sens déterminé ; les choses, d'abord indifférenciées, se différencient et s'ordonnent de plus en plus ; ainsi se forment le ciel, les astres, les êtres vivants, l'homme. Ce qui produit cette transformation, c'est le mouvement circulaire, la révolution diurne qui entraîne « les astres, le soleil, la lune, l'air et l'éther depuis qu'ils sont distincts. C'est cette révolution qui a amené leur distinction et qui distingue aussi le dense du dilaté, le chaud du froid, le lumineux de l'obscur, le sec de l'humide. » Le point de départ de ce mouvement, c'est une impulsion donnée par l'Esprit, le Νους. « Avant la distinction toutes choses étant confondues ensemble, aucune couleur n'apparaissait ; il y avait empêchement par suite du mélange de toutes les choses, de l'humide et du sec, du chaud et du froid, du

lumineux et de l'obscur, de la terre en grande quantité et des germes en nombre infini n'ayant aucune ressemblance entre eux. » « Le dense, l'humide, le froid, l'obscur se sont concentrés là où est maintenant la terre; le dilaté, le chaud, le sec et le lumineux se sont retirés vers le haut de l'éther. » « De ce qui s'est ainsi séparé, la terre reçoit sa consistance solide; car par le froid, l'eau se dégage des nuées, la terre de l'eau, les pierres... de la terre. » L'évolution continuera indéfiniment dans le même sens en différenciant les corps et en ordonnant l'univers par l'effet du mouvement circulaire à travers des espaces de plus en plus vastes. Mais puisque aujourd'hui encore tout est dans tout et puisqu'il ne cessera jamais d'en être ainsi pendant l'infini des temps à venir, l'évolution change uniquement le rapport numérique des qualités diverses qui constituent les objets et qui occupent les différentes parties de l'espace; elle se définit donc complètement par des changements quantitatifs, et ainsi l'idée de physique mathématique se trouve conciliée avec celle de physique évolutionniste, grâce encore une fois à la doctrine des homœoméries et à la notion du double infini de grandeur et de petitesse.

Empédocle. — 1° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique qualitative.* — C'est la théorie des quatre éléments. Il existe quatre éléments qualitativement hétérogènes, le feu, l'eau, la terre et l'air: « le soleil, brillant à voir, source de toute chaleur; l'éther épandu que baignent les blanches lueurs; la pluie sombre et froide entre toutes choses; la terre, d'où provient tout ce qui est solide et pesant. »

Les autres qualités sensibles, contrairement à ce que soutenait Anaxagore, ne sont pas irréductibles. Tous les autres êtres sont composés de ces quatre éléments, assemblés en proportions diverses; comme les proportions de leur mélange peuvent varier indéfiniment, elles expliquent

la variété innombrable des êtres. « C'est d'eux que se forme tout ce qui a été, est ou sera jamais, que poussent les arbres, les hommes et les femmes, les bêtes, les oiseaux, les poissons que l'eau nourrit... Tous ces êtres sont ces mêmes choses qui circulent au travers les unes des autres, apparaissent sous divers aspects que la dissociation fait varier. » Les êtres ne diffèrent donc les uns des autres et en particulier les vivants ne diffèrent de la matière brute, les hommes des animaux que par les rapports numériques de leurs éléments. « L'os, c'est la proportion. » « De même les peintres travaillent leurs tableaux destinés aux temples ; ces hommes, profondément instruits dans leur art ingénieux, prennent les couleurs aux nuances variées ; ils les mélangent harmonieusement, plus des unes, moins des autres, et en font des figures imitant toutes les formes. » Il serait aisé de traduire la doctrine d'Empédocle en formules mathématiques. Si l'on représentait par F le feu, la terre par T, l'eau par E, l'air par A, les formules des corps seraient par exemple : $F_1T_1E_1A_1$, $F_1T_2E_3A_4$, etc. Empédocle, d'après Théophraste, se rapproche surtout des Pythagoriciens, mais il se rapproche aussi de Parménide. En effet, les éléments qui seuls constituent l'être réel des choses sont éternels et immuables, comme l'être de Parménide. « S'ils avaient absolument péri, s'ils n'avaient plus été, comment cet univers aurait-il grandi ? D'où serait-il venu ? Et où se perdraient-ils, puisqu'il n'y a rien qui soit vide d'eux ? Ainsi donc ils demeurent toujours les mêmes, mais, circulant au travers les uns des autres, ils se déplacent perpétuellement, tout en restant toujours semblables... Il n'y a de naissance d'aucune des choses mortelles, il n'y a pas de fin par la mort funeste, il n'y a que mélange et dissociation de mélange... Car il est impossible que rien naisse de ce qui n'est pas, il ne peut aucunement se faire que ce qui est s'anéantisse... L'être qui, formé par mélange,

apparaît à la lumière de l'éther, homme, bête sauvage, arbuste, oiseau, on dit qu'il naît ; quand il se décompose, c'est la mort funeste, suivant la loi d'un langage incorrect, auquel j'obéis moi-même. »

2° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique évolutionniste.* — C'est la théorie de l'Amour et de la Haine. Le mélange et la séparation des éléments produisent les changements de l'univers. Ces changements se font alternativement en deux sens différents, contrairement à la doctrine d'Anaxagore ; Empédocle, reprenant la thèse d'Héraclite et des premiers Ioniens, soutient l'existence d'une loi d'évolution périodique et éternelle. Le monde tout entier se forme d'abord progressivement par des mélanges harmonieux : ainsi naissent les astres, le ciel, la terre, les plantes, les animaux, les hommes ; puis toutes choses se décomposent successivement, l'univers dans son ensemble traversant ainsi les mêmes phases que chaque vivant particulier. Ensuite ce double cycle de transformations recommence, et ainsi de suite indéfiniment. La cause de ces unions et de ces séparations, soit dans les êtres particuliers, soit dans l'univers, c'est l'action de deux principes partout agissants : l'Amour et la Haine. L'Amour et la Haine, comme les quatre éléments, sont plus ou moins grande quantité suivant les objets et suivant les lieux. Quand l'Amour prédomine dans un être, il produit en lui la vie et la santé ; quand c'est la Haine, elle produit la maladie et la mort. Quand l'Amour prédomine dans le monde, il produit ces mélanges harmonieux qui constituent le système des astres et les espèces vivantes ; quand c'est la Haine, elle entraîne la dissolution de toutes choses. Puisque l'Amour et la Haine, comme les quatre éléments, sont des quantités mesurables, l'évolution et la dissolution de l'univers se ramènent à des variations de rapports numériques, et on peut dire en langage moderne

que toutes ces variations sont fonctions de la croissance et de la décroissance alternatives de l'Amour et de la Haine qui jouent le rôle de variables indépendantes. Dans cette doctrine la notion d'infiniment petit ne tient aucune place ; l'idée de différences finies suffit à toutes les explications. Empédocle la considère comme compatible avec l'idée du plein absolu qu'il affirme à l'exemple de Parménide. Nous allons rencontrer chez Démocrite, en même temps qu'un effort plus vigoureux encore pour diminuer ce qu'il y a d'hétérogénéité qualitative inexplicable dans la nature, une tentative pour tirer de l'idée de discontinuité, clairement conçue, toutes les conséquences qu'elle comporte.

Démocrite. — 1° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique qualitative.* — C'est la théorie des atomes. Chaque corps est la somme d'un nombre limité d'indivisibles ou atomes. La division ne peut pas être continuée indéfiniment. Nous retrouvons ici la conception pythagoricienne qui assimilait les choses à des nombres et traitait les nombres comme des sommes d'indivisibles. Mais entre la thèse pythagoricienne et l'atomisme de Démocrite, deux différences essentielles apparaissent. Pour les Pythagoriciens, les unités peuvent avoir une position : ce sont alors des points ; mais elles n'ont aucune figure ; un espace donné est conçu comme la somme d'une infinité d'indivisibles qui sont les points. C'est contre cette conception qu'étaient dirigés plusieurs arguments de Zénon. Les atomistes ont repris l'un de ces arguments : si tout corps était composé d'une infinité d'indivisibles, le corps le plus grand n'étant pas composé d'un nombre d'éléments plus considérable que le corps le plus petit, il serait égal au plus petit, ce qui est absurde. Au lieu de conclure de là, comme Anaxagore, que la notion pythagoricienne de la quantité est insuffisante, et qu'aux notions de l'unité numérique, et de l'infini en grandeur, il faut ajouter celle de

l'infiniment petit, Démocrite en conclut qu'il faut considérer comme fini le nombre des éléments qui composent les corps. En outre, les indivisibles de Démocrite ne sont plus de simples unités arithmétiques, susceptibles seulement d'avoir une position ; non seulement ils se distinguent par leurs relations mutuelles dans l'espace, par leur ordre, mais ils sont eux-mêmes des fragments d'espace dont chacun a une certaine étendue et une forme géométrique déterminée ; les éléments derniers des choses, les atomes, se distinguent donc par leurs qualités géométriques, ce que ne faisaient pas les unités pythagoriciennes. Chacun de ces atomes possède d'ailleurs les propriétés de l'être de Parménide : il est incréé, indestructible, immuable dans sa grandeur et dans sa forme. Les atomes sont homogènes les uns aux autres, c'est-à-dire qu'ils ne diffèrent intrinsèquement que par leur grandeur et par leur forme. Quand des atomes se groupent ensemble, on dit qu'une chose naît. Tant que leur groupement demeure à peu près invariable, on dit qu'elle dure. Quand ils se séparent, on dit qu'elle périt.

Les atomes, qui sont l'être véritable, se meuvent dans le vide, qui est un non-être ; la négation du plein, admis par Anaxagore et par Empédocle à la suite de Parménide, est probablement une conséquence du rôle que joue dans la doctrine l'idée de discontinuité ; si le vide n'existait pas, le mouvement, d'après Démocrite, serait impossible, car un corps ne peut quitter la place qu'il occupe dans l'espace et en prendre une nouvelle que si celle-ci n'est pas occupée par un autre corps ; peut-être ce raisonnement a-t-il pour objet de résoudre les difficultés soulevées par Zénon au sujet du mouvement, de même que le raisonnement par où Démocrite établit l'existence des atomes paraît avoir pour but de résoudre les difficultés que Zénon soulevait au sujet de la pluralité spatiale.

Toute la diversité apparente des qualités physiques n'est

qu'une illusion et s'explique par les différences de forme et de grandeur des atomes. Par exemple, les atomes dont sont composés les corps en combustion sont de forme ronde et ce sont les plus petits de tous. Ceux dont la terre est composée sont les plus grands de tous. On comprend par là que les corps solides soient ceux qui se meuvent le plus difficilement, leurs atomes, qui sont les plus grands, étant par là même les plus lourds. Et on comprend que la combustion consiste en un mouvement très rapide, les atomes les plus petits étant par cela même les plus légers, et les atomes ronds étant ceux qui en se heurtant apporteront le moins d'obstacles au mouvement les uns des autres. Les qualités physiques sont donc la manière dont nos sens traduisent les qualités géométriques que la raisonnous fait connaître et qui seules existent vraiment dans les choses. Nous rencontrons ici, encore une fois, comme la condition nécessaire de toute la doctrine, l'opposition pythagoricienne de l'opinion et de la connaissance rationnelle que déjà nous avions retrouvée chez les Éléates, chez Anaxagore et chez Empédocle.

On voit aisément les analogies et les divergences qui existent entre la théorie de Démocrite et celles de ses précurseurs immédiats. Dans l'atomisme comme dans la théorie des homœoméries ou dans celle des quatre éléments, la réalité consiste en une pluralité d'êtres éternels et immuables, localisés dans l'espace, et tout s'explique par les déplacements et les combinaisons variées de ces êtres toujours identiques à eux-mêmes. Et, d'autre part, non seulement Démocrite n'admet pas avec Anaxagore que les qualités physiques, en nombre infini, existent réellement dans la nature ; mais il ne reconnaît même pas, comme l'avait fait Empédocle, l'existence véritable d'un petit nombre d'entre elles, pour expliquer, par les combinaisons de ces qualités élémentaires, la diversité innombrable des phénomènes ; il rejette toutes les qualités physiques, sans exception, parmi

les apparences, et ne reconnaît à ses éléments que des qualités géométriques. En définitive, son idée directrice, c'est l'idée du discontinu géométrique : le discontinu, car il repousse à la fois la thèse pythagoricienne sur les corps comme totaux d'une infinité d'indivisibles, la thèse éléate sur le plein indécomposable, et la thèse anaxagorienne sur l'infiniment petit ; le discontinu géométrique, car entre les Pythagoriciens qui expliquent tout par des unités numériques sans forme ni grandeur et les physiologues qui réalisent les qualités sensibles, il s'arrête à un moyen terme en réalisant dans des substances distinctes, éternelles et inal térables, les seules qualités géométriques.

2° *Conciliation de l'idée de physique mathématique avec l'idée de physique évolutionniste.* — C'est la théorie du mouvement. Non seulement il n'y a de changements réels que les mouvements, les déplacements des corps élémentaires dans l'espace, ce qu'avaient admis déjà Anaxagore et Empédocle ; mais encore le mouvement, pour Démocrite. est éternel comme les atomes eux-mêmes, et il n'y a pas d'autres actions réelles dans la nature que l'action mécanique, le choc ; il ne faut pas expliquer le mouvement matériel par des principes qualitativement différents de lui, comme l'Esprit, l'Amour ou la Haine ; il ne faut même pas admettre l'existence de principes de ce genre. Toute l'évolution de l'univers s'explique par les lois de la géométrie et par celles de la mécanique. Tant qu'un atome n'a pas été heurté par un autre, il se meut en ligne droite avec une vitesse uniforme (c'est déjà presque l'idée d'inertie telle que la mécanique moderne l'emploie depuis le XVII^e^ siècle). Le choc des atomes produit deux autres espèces de mouvemement, le mouvement oscillatoire et le mouvement tourbillonnaire. La vitesse et la trajectoire de chaque atome dépendent de sa grandeur, de sa forme, de la grandeur et de la forme des atomes auxquels il se heurte et de sa posi-

tion par rapport à ceux-ci. Les atomes, en se heurtant, s'unissent en ensembles de plus en plus vastes, suivant leur grandeur, leur forme, leur vitesse et la nature de leurs trajectoires. Le sens dans lequel se fait l'évolution astronomique, puis biologique de l'univers, la façon dont se constitue progressivement un monde, avec son ciel, ses astres, sa terre, ses eaux, ses plantes, ses animaux, est nécessairement déterminée par les propriétés géométriques des atomes et les lois mécaniques qui régissent leurs mouvements. Une infinité de mondes se constituent et se dissolvent ainsi dans l'espace infini, au cours du temps infini. L'idée ionienne de l'évolution et de la dissolution alternatives du monde se trouve ici reprise et appliquée à un nombre illimité d'univers passés, présents et à venir, au lieu de l'être à un univers unique. Mais les Ioniens se bornaient à énoncer la loi de l'évolution qualitative de l'univers, ils ne cherchaient pas à la ramener à des mouvements dont la vitesse et la direction fussent rigoureusement déterminées et quantitativement mesurables. Quant à Anaxagore et Empédocle qui déjà avaient entrepris de ramener tous les changements à des changements quantitatifs, ils avaient encore attribué l'existence et la loi de l'évolution à l'action de principes qualitativement différents du mouvement lui-même, et ils n'avaient pas essayé de rattacher cette loi aux propriétés mathématiques des unités avec lesquelles ils composaient l'univers. A ce double point de vue, Démocrite, diminuant le nombre des qualités irréductibles et des lois inexplicables, a réalisé, plus profondément qu'aucun de ses prédécesseurs, la pénétration de l'idée de physique mathématique dans celle de physique évolutionniste. Son système demeure, aujourd'hui encore, un des efforts les plus vigoureux que l'esprit humain ait tentés pour expliquer le monde par les mathématiques et l'effort le plus vigoureux qu'il ait fait pour l'expliquer au moyen des

seules notions de substance matérielle et de discontinu. Vers la même époque à peu près, le penseur le plus pénétrant, le plus compréhensif et le plus lucide qu'il y ait eu jamais reprenait de son côté le rêve pythagoricien et tentait de fonder une mathématique universelle sur une doctrine idéaliste de la connaissance et sur une théorie du continu.

IV

Quand Aristote entreprend dans sa Métaphysique de définir le platonisme (I, 6), il le rattache au pythagorisme et déclare que pour Platon comme pour les Pythagoriciens les principes des nombres sont les principes des choses. Entre le platonisme et le pythagorisme, il ne signale que trois différences essentielles : tandis que, pour les Pythagoriciens, les nombres, c'étaient les choses mêmes, et tandis qu'un nombre et l'idée de ce nombre, c'était pour eux une seule et même chose, Platon distingue des nombres mathémathiques, qui constituent une pluralité homogène, les nombres idéaux et les nombres sensibles, qui sont les uns et les autres qualitativement hétérogènes ; et tandis que les Pythagoriciens n'admettaient qu'un infini, l'infini par addition, Platon admet un double infini : il affirme l'infiniment petit comme l'infiniment grand. Ce qui revient à dire que le platonisme est une tentative pour résoudre les deux problèmes qu'agitaient depuis Pythagore les philosophes grecs : Quels sont les rapports de la quantité et de la qualité ? Quels sont ceux du continu et du discontinu ? C'est par une théorie idéaliste du continu mathématique qu'il les a résolus l'un et l'autre et qu'il a relevé tout entier de ses ruines, pour l'appuyer sur des assises plus profondes et le parer d'une splendeur nouvelle, l'édifice effondré du pythagorisme primitif.

LA LOI DU TERNAIRE ET LES DIFFÉRENCES ENTRE LA PHILOSOPHIE DE PROCLUS ET CELLE DE PLOTIN[1].

Parmi les traités de Proclus qui nous ont été conservés, les plus importants sont les *Éléments de théologie*, la *Théologie selon Platon*, et des commentaires sur divers dialogues de Platon, en particulier sur le *Parménide* et le *Timée*, qui, d'après Proclus, contiennent tout l'essentiel de la philosophie platonicienne, le premier de ces dialogues renfermant la *théologie* ou théorie des principes intelligibles et incorporels, le second renfermant la *physiologie* ou théorie de la nature sensible, soumise aux conditions de l'espace et du temps. Sur la plupart des questions, la philosophie de Proclus se confond avec celle de Plotin. Sur plus d'un point cependant Proclus a modifié le système de son maître, pour se rapprocher davantage de Platon lui-même: ces modifications transforment la physionomie de la doctrine, et elles ne sont pas sans importance pour l'étude des rapports que la philosophie néoplatonicienne soutient avec le platonisme; aussi allons-nous nous attacher à les mettre en lumière.

Platon avait cherché *en quoi consiste la science*, à quelles conditions elle est possible, et il avait posé l'existence d'un système d'*idées*, relations intelligibles, toujours unes et identiques avec elles-mêmes, dans la multiplicité et le chan-

1. Extrait de la *Grande Encyclopédie* ; article *Proclus*.

gement indéfini des phénomènes sensibles ; c'est la participation des phénomènes aux idées qui fonde leur intelligibilité, comme c'est l'intellection des idées par l'esprit qui constitue la science. Les idées à leur tour participent toutes de certaines d'entre elles, l'unité et la multiplicité, le fini et l'infini, l'identité et la différence, elles ne peuvent être posées que dans et par le rapport mutuel de ces idées premières, et elles s'ordonnent entre l'idée de l'unité pure, principe de toute intelligibilité, et l'idée de diversité illimitée, par où se définissent les phénomènes sensibles. Aristote, de son côté, s'était demandé *en quoi consiste l'existence réelle*; il n'y a réalité pour lui que là où il y a à la fois unité et détermination; l'idée générale de Platon n'a donc rien de réel ; le réel, c'est l'individuel, c'est l'*acte* qui limite à une détermination unique la multiplicité indéterminée du possible, de la *puissance*. Aristote remonte ainsi de la matière à l'âme qui est l'acte dont le corps est la puissance, puis de l'âme à la Pensée pure, substance une et indivisible, seule de son espèce, principe de toute individualité, de toute détermination, de toute réalité. Plotin enfin avait entrepris de concilier Platon avec Aristote, en trouvant un principe d'unité qui fût à la fois l'idée du premier et l'acte du second ; mais il pose le problème philosophique à la manière d'Aristote, il cherche en quoi consiste l'existence réelle ; par là, tout en voulant et en croyant dans son système subordonner l'aristotélisme au platonisme, il est conduit à poser comme principes des substances en quelque sorte individuelles, des substances dont chacune est unique de son espèce : l'Ame, l'Intelligence, l'Un absolu qui est Dieu même. Il y a plus : Plotin avait voulu subordonner aux principes d'Aristote et de Platon celui du stoïcisme, en mettant l'Ame du Monde au-dessous de l'intelligence et de l'Un. Mais l'influence des idées stoïciennes, qui imprégnaient l'atmosphère intellectuelle de son époque,

paraît avoir été plus profonde sur lui qu'il ne le croyait lui-même; car lorsqu'il définit la nature du Premier Principe, de l'Un, et le rapport des hypostases les unes avec les autres, il s'inspire en réalité malgré lui beaucoup moins de l'aristotélisme et de l'idéalisme dialectique de Platon que de l'idée stoïcienne de « raison séminale »; dans les notions de « génération » et d' « émanation » auxquelles il a recours, on reconnaît sous une forme plus savante et sous une apparence plus abstraite quelque chose de l'hylozoïsme des Stoïciens et de la notion physico-biologique de la causalité à laquelle ils avaient demandé le secret de l'univers[1].

Nous retrouvons dans les œuvres de Proclus les trois *hypostases* de Plotin, l'Ame, l'Intelligence et l'Un; nous y retrouvons des conceptions analogues sur leurs rapports mutuels et sur les rapports qu'elles soutiennent avec l'univers et avec la matière; nous y retrouvons enfin la théorie de la *Procession* et du *Retour*. Mais d'abord Proclus n'admet pas, comme l'avait fait Plotin, qu'il y ait une idée pour chaque individu; il revient sur ce point à la théorie de Platon, dont Plotin s'était écarté en voulant concilier avec la recherche platonicienne de l'intelligible la préoccupation aristotélicienne de l'individuel. Ensuite Plotin avait soutenu que les essences intelligibles sont renfermées dans l'Intelligence, la seconde hypostase; au-dessus de l'Intelligence, il n'y a que l'Unité absolue; la multiplicité intelligible ne préexiste pas à l'acte de la connaissance comme le voulait Platon; c'est par l'acte même de l'intellection qu'elle se trouve posée. Pour Proclus, au contraire, la multiplicité d'essences intelligibles qui sont données dans l'Intelligence suppose une multiplicité intelligible antérieure à l'Intelligence; c'est là la théorie des *unités divines*, première éma-

1. Peut-être aussi faut-il voir là une influence directe des philosophies hylozoïstes de l'Égypte et de l'Orient, qui déjà avaient probablement agi sur les physiologues et, à travers eux, sur les Stoïciens.

nation de l'Un ; l'ensemble de ces unités demeure lui-même parfaitement un, parce que chacune d'elles implique et comprend toutes les autres.

Par cette théorie, l'aspect du néoplatonisme se trouve modifié ; les essences intelligibles, se retrouvant dans les trois hypostases, peuvent être considérées, soit dans leur rapport avec l'Un, soit dans leur rapport avec l'univers sensible (dans ce dernier cas seulement Proclus leur donne le nom d'idées) ; le problème essentiel va être pour Proclus non plus tant de déterminer la nature et les relations mutuelles des hypostases que de déterminer les relations des essences intelligibles les unes avec les autres, et la loi universelle qui, gouvernant ces relations, définit la nature même de ces essences ; cette loi, c'est la loi du *Ternaire,* tirée par Proclus du *Philèbe* de Platon, qui semble déjà annoncer le hégélianisme et que nous ne trouvons énoncée nulle part chez Plotin. Pour comprendre soit la participation mutuelle des essences intelligibles, soit la participation des phénomènes sensibles aux idées, soit la génération des hypostases, soit la création de l'univers physique, il faut concevoir tout ce qui n'est pas l'Unité absolue comme un mixte du fini et de l'infini. Le *fini,* l'*infini* et le *mixte,* voilà les trois idées dont la loi du Ternaire énonce l'universalité ; ce ne sont pas des hypostases, mais ce sont les principes de toute existence, intelligible ou sensible. Par le fini, l'être se pose et se détermine ; c'est du fini qu'il tient son essence. Par l'infini, il se développe, se distingue et se détache de son principe ; c'est de l'infini qu'il tient sa puissance productrice ; l'infini est la condition de toute variété et de toute expansion. Par le mixte, l'être s'unifie et revient à son principe ; il est l'unité d'un fini et d'un infini ; le fini et l'infini ne sont pas les causes du mixte, ils n'en sont que les conditions et les éléments ; la cause du mixte est supérieure au fini et à l'infini ; c'est l'Unité d'où ils découlent l'un et

l'autre et qui, les contenant tous deux en elle-même, essence universelle et puissance sans bornes, les unit dans l'acte de la production.

Le centre de perspective dans le système de Proclus, ce n'est plus la théorie des hypostases, c'est la théorie du Ternaire. C'est par la loi du Ternaire que se définissent la nature et les rapports des hypostases, comme la nature et les rapports de toutes les autres essences et de toutes les autres existences. Sans doute Proclus conserve aux hypostases des propriétés qui n'appartiennent ni aux unités divines, ni aux intelligences particulières, ni aux âmes particulières : l'Un, l'Intelligence, l'Ame, sont imparticipables, tandis que les unités sont participées par l'Intelligence et par les intelligences, les intelligences sont participées par l'Ame et par les âmes, les âmes sont participées par les corps. Mais la loi de la Procession et la loi du Retour qui déterminent les relations mutuelles des hypostases et leurs rapports avec le monde ne sont qu'un cas particulier de la loi par laquelle tout être, sans cesser d'être lui-même comme essence, comme fini, se répand hors de lui-même comme puissance productrice, comme infini, et revient à lui-même en tant que mixte.

En même temps que les rapports des hypostases, la nature de chacune d'elles est définie par là ; puisque tout est triple, on peut dans chacune d'elles démêler une triade. L'ordre des unités divines est dominé par la triade même que constituent le Fini, l'Infini et le Mixte. L'Intelligence est le troisième terme de la triade que constituent l'Etre, la Vie et l'Intelligence ; dans cette triade, le mot d'Etre désigne l'essence intelligible toujours identique à elle-même ; le mot de Vie désigne l'activité expansive par laquelle l'essence se développe, pose autre chose qu'elle-même ; l'Intelligence, c'est le retour de l'essence sur elle-même, par lequel, bien que s'étant diversifiée, elle demeure une ; elle

est à la fois la dualité et l'unification d'un sujet et d'un objet. L'Etre, la Vie et l'Intelligence ne se confondent pas avec le Fini, l'Infini et le Mixte, parce qu'ils sont plus particuliers et ne sont qu'un fini, un infini, un mixte, parmi d'autres. Au-dessous de la triade divine et de la triade intellectuelle se trouve la triade psychique, par où se définit la troisième hypostase ; c'est la triade de la Raison, du Désir et de la Volonté (θυμός); la Raison correspond au fini, le Désir à l'infini, le θυμός au mixte. Le tout formé de ces trois triades et de l'Un constitue d'après Proclus la Décade de Platon, le système des dix nombres idéaux qui sont les principes du monde intelligible et du monde sensible. Entre l'Unité pure, qui est indéfinissable, et l'Infini en soi, identique à la matière, principe de toute indétermination, qui est, lui aussi, indéfinissable et insaisissable, se déploie tout le système des êtres, mélange en proportions diverses de fini et d'infini, ensemble immense de correspondances et d'analogies.

L'objet de Plotin, comme celui d'Aristote, c'était de chercher la raison d'être de toute réalité et de toute individualité dans quelque réalité première, seule de son espèce, origine de toutes les réalités et de toutes les individualités imparfaites ; l'objet de Proclus, comme celui de Platon, c'est de chercher les conditions idéales communes à tous les êtres de l'univers ; et à ces conditions, Proclus montre que les hypostases de Plotin sont soumises comme le reste. Par là, bien que Proclus accepte en général la doctrine de Plotin, il l'a vraiment renouvelée.

Mais la contradiction intime de la philosophie alexandrine n'en devient peut-être que plus sensible et l'effort même de Proclus pour revenir à la pensée de Platon ne fait que rendre manifeste l'opposition entre l'idéalisme dialectique de son maître et la théologie que le néoplatonisme doit surtout à Aristote et aux Stoïciens. C'est la dif-

ficulté même qui bien des siècles plus tard se retrouvera au cœur du spinozisme[1].

Les autres différences entre Proclus et Plotin n'ont qu'une importance secondaire. Si Proclus a étudié plus longuement que son prédécesseur la question de la Providence et celle de la liberté humaine, c'est qu'il voulait combattre sur leur propre terrain les docteurs du christianisme triomphant, dont l'attention s'était fixée sur ces problèmes. C'est aussi dans un but d'apologétique religieuse qu'il a tenté, ce que n'avait pas fait Plotin, de systématiser toute la religion hellénique et d'y montrer une traduction mythique de sa propre philosophie ; à la diversité des essences intelligibles, il fait correspondre la diversité des dieux ; à la hiérarchie et à l'ordre de ces essences, la hiérarchie des dieux et leur ordre de génération ; pour lui comme pour Platon, le mythe est un mélange équivoque de l'intelligible et du sensible, qui traduit la multiplicité logique par la pluralité des individus dans l'espace et la dépendance logique par la génération dans le temps. Ce symbolisme ingénieux et factice se rattache aisément à une philosophie qui voit partout des analogies, des proportions, des correspondances. Mais ce n'est chez Proclus qu'une manifestation des tendances de son époque ; seule, la théorie du Ternaire est l'expression de son génie.

1. Il est intéressant de rapprocher aussi l'action que paraît avoir exercée sur les Alexandrins la théologie hylozoïste des Stoïciens et de l'Orient et l'action qu'a exercée sur Schelling le vitalisme biologique de son temps. Tandis que chez Spinoza, les éléments théologiques, c'est-à-dire aristotéliciens et stoïciens, de la doctrine sont tout à fait subordonnés à une dialectique idéaliste, d'esprit platonicien, chez Schelling au contraire, qui a subi profondément l'influence alexandrine, l'idéalisme dialectique est subordonné à une théologie romantique qui doit beaucoup au vitalisme contemporain et où il faut voir un renouvellement et une fusion de l'hylozoïsme antique et de la mystique chrétienne, intimement imprégnée elle-même d'alexandrinisme.

LE SENS DE LA PHILOSOPHIE DE HEGEL[1]

M. René Berthelot propose à la *Société de Philosophie* les considérations suivantes :

La signification générale de la philosophie de Hegel est souvent imparfaitement comprise. Et il n'est pas rare par suite de voir méconnaître et ce qui en fait l'originalité propre et ce qui en fait la vertu vivante, la fécondité durable. On y voit souvent un déterminisme absolu, un optimisme intégral, un « panlogisme ». On est souvent aussi porté à croire qu'elle ne saurait fournir une orientation précise au milieu des discussions philosophiques contemporaines. Ce sont là des erreurs qu'il convient de combattre.

I

La philosophie de Hegel s'est constitué en opposition à la fois avec l'intellectualisme du XVIII[e] siècle et avec le romantisme allemand (philosophie du *Verstand*, philosophie du *Gemüth*). Ces tendances ont trouvé leur expression la plus profonde dans la doctrine de Kant et dans celle de Schelling. Hegel a tenté de s'assimiler les principes de ces

1. Extrait du *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 31 janvier 1907. Quelques passages ont été supprimés dans la discussion.

doctrines, tout en réagissant contre ce qu'elles avaient d'incomplet et d'exclusif. La doctrine de Kant lui est apparue comme un effort pour déterminer le nécessaire, identifié avec l'universel, dans son rapport avec l'esprit, considéré avant tout comme pouvoir de connaissance consciente. La doctrine de Schelling lui est apparue comme un effort pour saisir par intuition le développement des formes essentielles de l'être, formes de plus en plus différenciées qualitativement et de plus en plus harmoniques, entre lesquelles le passage s'opère par l'action d'une liberté absolue qui en est tout ensemble le principe premier et le terme suprême.

Hegel a pensé, contre Kant et avec Schelling, que l'on ne peut confiner la philosophie dans l'universel et la concentrer autour de l'étude de l'esprit comme connaissance consciente ; les formes qu'une nécessité rationnelle oblige à poser ne sont pas toutes universelles ; ce sont les formes essentielles par où se définit une réalité de plus en plus riche en déterminations et qu'on ne saurait sans absurdité poser hors de son rapport avec les formes les plus hautes de la vie spirituelle, entendue dans toute sa richesse et dans toute son autonomie.

Contre Schelling et avec Kant, Hegel pense que le rôle du philosophe n'est pas de se donner l'intuition des manifestations d'une liberté irrationnelle, mais de saisir entre les principales formes connaissables de l'être le lien de nécessité rationnelle qui les unit. En dehors de ce lien, ces formes diverses ne sont que des abstractions, à la fois inconcevables et irréelles, et elles ne peuvent posées sans absurdité que dans et par leur rapport même au tout harmonique que leur développement tend à constituer. Une telle philosophie sera vraiment un rationalisme aux yeux de Hegel (*Vernunftphilosophie*), au lieu de subordonner en définitive la raison à l'entendement comme Kant, à l'intuition immédiate du sentiment comme Schelling.

Mais la conception de la raison que suppose une telle doctrine exige l'abandon de la logique traditionnelle d'Aristote, logique que supposaient encore, à des titres divers, et la doctrine de Kant et celle de Schelling. C'est en effet cette logique extensive et statique qui a entraîné Kant à ne considérer comme nécessaire que l'universel abstrait et l'a empêché de voir que la raison, en dénonçant les contradictions où l'on tombe dès qu'on veut abstraire et isoler les concepts fondamentaux, force elle-même à dépasser chacun de ceux-ci pour ne les poser que dans leur rapport et leur totatité ordonnée. C'est en définitive cette même logique statique d'Aristote qui en mutilant la raison a entraîné Schelling à chercher l'explication des formes supérieures du réel et celle de la réalité même dans un principe dynamique irrationnel, dans une liberté transcendante. Il convient d'opposer à la logique d'Aristote la logique supposée par la doctrine de Platon et d'emprunter à celui-ci les notions d' « idée » et de « dialectique » pour leur donner un développement nouveau et pour expliquer par elles le passage même de l'être de ses formes inférieures à ses formes supérieures. Il faut concevoir l'implication rationnelle comme un *ordre* nécessaire qui n'est pas un ordre de *contenance*, pour comprendre comment l'objet du philosophe peut être de déterminer par la *dialectique* les *moments* de l'*idée*, la succession des thèses et des antithèses, incomplètement réelles et incomplètement intelligibles, que la raison unit en des synthèses de plus en plus riches, en un tout de plus en plus harmonique, en passant du concept abstrait à l'esprit vivant par l'intermédiaire de la nature matérielle, et en passant de l'individualité psychologique à la personnalité spirituelle par l'intermédiaire de la conscience sociale.

II

La doctrine hégélienne, ainsi définie, est un idéalisme dynamique, un finalisme rationnel, une philosophie où la nécessité logique n'est posée que dans et par son rapport à la liberté de l'esprit. Ce n'est ni un déterminisme absolu, ni un optimisme intégral, ni un « panlogisme ».

1° Le hégélianisme n'est pas un déterminisme absolu. L'affirmation de la liberté de l'esprit n'exige ni l'affirmation d'un déterminisme total (comme pour les Stoïciens) ni celle de la contingence naturelle (comme pour Aristote). La distinction que le philosophe est amené à faire par ses principes, c'est celle de l'*accidentel* et de l'*essentiel*; mais affirmer qu'il doit y avoir de l'accidentel, ce n'est ni soutenir que l'accidentel est du contingent, ni soutenir qu'il rentre tout entier dans le déterminisme naturel.

2° Le hégélianisme n'est pas un optimisme intégral. Tout fait n'est pas justifié et également justifié par son existence même; la raison permet d'abord de distinguer les formes de l'être qui seules ont une valeur « essentielle », ensuite d'ordonner ces formes mêmes, en tant qu'elles servent d'instrument de réalisation à la personnalité spirituelle, principe souverain d'évaluation comme d'intellection.

3° Le hégélianisme n'est pas un « panlogisme ». Le qualifier ainsi, c'est négliger non seulement la nécessité de faire intervenir à chacun des moments du développement de l'Idée une raison synthétique et dynamique, irréductible aux analyses de l'entendement, mais encore la nécessité de voir dans « l'inintelligible comme tel », la condition inférieure du mouvement dialectique, dans la liberté spirituelle son terme supérieur.

III

En s'inspirant non des détails de la doctrine hégélienne, mais de son esprit général, il est possible d'orienter sa pensée en présence de théories contemporaines comme la psychologie de M. Bergson et la logique de M. Russel.

1° La conception qualitative et dynamiste de l'esprit, la négation du substantisme et de l'atomisme, qui isoleraient et fixeraient des moments de la vie spirituelle, sont des thèses communes à Hegel et à M. Bergson et où se trahissent de part et d'autre des influences romantiques et aristotéliciennes. Mais dans la mesure où cette psychologie est antirationaliste, un hégélien pourrait lui reprocher, comme au romantisme, de se laisser entraîner à mutiler la vie de l'esprit et à simplifier outre mesure le réel dont elle veut se rapprocher.

2° Dans la prééminence que M. Russel accorde aux jugements sur les classes, comme dans la prépondérance qu'il reconnaît à la théorie des relations et dans la négation de la doctrine logique traditionnelle qui ramène tout jugement au type sujet-prédicat, on retrouve sans peine des thèses hégéliennes, qui peut-être ont été inspirées à M. Russell par la diffusion des idées hégéliennes dans les universités anglaises. Mais dans la mesure où toute cette logique est orientée vers l'interprétation des mathématiques ordinaires, c'est-à-dire des conditions abstraites de l'existence matérielle, dans la mesure où elle assimile la notion de classe à la notion d' « ensemble », un hégélien pourrait lui reprocher d'accepter encore un trop grand nombre des postulats de la logique extensive d'Aristote, au lieu de réorganiser la logique autour de la notion platonicienne d'ordre, et il jugerait que par là M. Russell se fait encore une conception trop étroite de la raison.

DISCUSSION

M. René Berthelot. — Souvent aujourd'hui la philosophie de Hegel est interprétée d'une manière inexacte et sa signification véritable méconnue, spécialement en France. En outre, si son action est aussi grande que jamais dans les pays de langue anglaise, on a tendance, en France et même en Allemagne, à la considérer comme n'ayant plus en elle de vertu vivante et de fécondité, comme n'étant plus susceptible d'orienter l'esprit au milieu des discussions actuelles et des problèmes contemporains. Pensant au contraire que la philosophie de Hegel n'a pas perdu sa puissance originale et féconde, il m'a semblé qu'il importait de combattre les conceptions erronées qui ont contribué à la discréditer.

1° D'abord les spiritualistes éclectiques et Renouvier lui-même ont considéré le hégélianisme comme un *déterminisme absolu*.

2° Ensuite le hégélianisme a été défini également par les éclectiques et par Renouvier comme un *optimisme intégral*. — L'influence de ces deux conceptions est demeurée très grande. L'idée que le hégélianisme constitue un optimisme intégral se retrouve d'ailleurs même en dehors des cercles philosophiques : en Allemagne, en Russie, vers le milieu du XIXe siècle, plusieurs membres marquants du parti réactionnaire (par exemple, en Russie, Katkof) se sont appuyés sur le hégélianisme, pour affirmer que l'état de choses existant étant réel, avait par cela seul une valeur rationnelle et qu'il se légitimait par son existence même.

3° Souvent enfin, on considère le hégélianisme comme un *panlogisme*. Le mot de panlogisme se trouve chez Wundt. Mais le mot et l'idée qu'il traduit se rencontrent

aussi chez beaucoup d'autres philosophes : Wundt entend par là et on entend d'habitude que selon Hegel le monde entier serait susceptible d'être ramené à des combinaisons de concepts logiques et qu'il aurait cru l'avoir effectivement reconstruit par des assemblages de concepts.

Ce sont là à mon avis trois interprétations inexactes. Le défaut commun de ces trois critiques, c'est de rapprocher à l'excès Hegel de quelques-uns de ses prédécesseurs, spécialement de Leibniz et de Spinoza, et de méconnaître par là l'originalité propre de sa pensée. Pour l'établir j'essaierai d'abord d'indiquer l'orientation générale de la pensée de Hegel.

I

Nous pouvons, pour définir cette orientation, envisager les antécédents immédiats du philosophe. La philosophie de Hegel s'est formée principalement sous l'influence de la philosophie intellectualiste du XVIII^e^ siècle et de la philosophie romantique allemande, qui était une réaction contre la précédente : Hegel a considéré Kant d'une part, et Schelling de l'autre comme les représentants les plus remarquables de ces deux tendances philosophiques. Sans doute, Kant dépasse l'intellectualisme courant du XVIII^e^ siècle, et en particulier celui des philosophes français de cette époque ; de même que Schelling dépasse le sentimentalisme de la plupart des romantiques. Kant n'entend pas s'en tenir au *Verstand* ni Schelling au *Gemüth*. Ils prétendent l'un et l'autre élaborer un système d'idéalisme rationnel. Mais, malgré tout, Kant apparaît à Hegel comme subordonnant la raison aux abstractions de l'entendement et Schelling lui semble subordonner la raison aux intuitions arbitraires du sentiment. — Hegel a voulu faire une synthèse de ces deux tendances, en les conciliant et en les dé

passant toutes deux ; profondément imprégné de la pensée kantienne et de la pensée romantique, il a entrepris d'éliminer ce qu'il y avait à ses yeux d'exclusif et de trop étroit dans l'une et dans l'autre, en faisant jouer enfin à la raison, comprise dans la plénitude de sa nature, le rôle qui lui revient.

La doctrine de Kant lui est apparue comme une tentative pour déterminer les formes *nécessaires* de l'esprit. Or pour Kant il n'y a de nécessaire que l'*universel* ; ce qui n'est pas universel ne saurait être nécessaire : Kant a donc recherché des formes nécessaires et universelles. De plus il s'agit chez lui de ce qui est nécessaire par rapport à l'esprit humain en tant que *connaissance consciente*. Ce qui est universel et nécessaire à la connaissance consciente, voilà ce que Kant s'est efforcé de dégager.

Schelling est apparu à Hegel comme ayant essayé de saisir, par une *intuition* supérieure à l'entendement et à la raison elle-même, le développement progressif des formes de l'Etre, formes de plus en plus différenciées qualitativement et de plus en plus harmoniques. Les formes inférieures de l'Etre sont abstraites, indifférenciées : les formes supérieures sont de plus en plus concrètes, différenciées et en même temps de plus en plus harmoniques. Le développement de l'univers, mécaniquement et intellectuellement inexplicable, est comparable à ce qu'est l'*évolution d'un organisme* dans l'hypothèse vitaliste ou encore à la création d'un poème par un artiste de génie. Suivant Schelling, il n'y a pas de nécessité poussant l'Etre à passer d'une forme à l'autre et reliant cette succession de formes : le passage de l'une d'elles à la suivante s'opère par l'action spontanée d'une liberté qui leur est supérieure à toutes et dont nous pouvons entrevoir la nature en songeant à ce qu'est la force vitale ou l'inspiration du génie poétique. Cette action supraconsciente, quelques hommes (ce sont

les philosophes) la saisissent sur le vif par une intuition analogue à celle de l'artiste ; l'esprit philosophique ressemble plus à l'imagination du poète qu'à la pensée du savant. La liberté absolue est à la fois le principe premier de toutes les formes de l'Etre, le principe moteur de toutes ses transformations et le terme suprême vers lequel tend son développement.

1° Hegel n'a pas accepté la thèse kantienne qui confinait la philosophie dans la connaissance de l'universel. Pour Hegel, le nécessaire n'est pas toujours corrélatif à l'universel ; il peut y avoir de la nécessité, même là où il n'y a pas d'universalité. Les formes que nous sommes obligés de considérer comme des formes nécessaires ne sont pas toutes des formes universelles de l'être, ni dans le temps, ni dans l'espace. Tel sera pour Hegel le cas de la vie ou celui de la connaissance consciente. De plus, Hegel n'a pas admis, subissant en cela l'influence de Schelling, qu'il faille organiser la philosophie autour de l'étude des conditions nécessaires à la connaissance consciente. L'Esprit, la vie spirituelle doivent être envisagés dans toute leur richesse et dans toute leur autonomie : les formes de la connaissance consciente ne sont qu'un des aspects de la vie de l'esprit. Il faut donc rechercher les conditions nécessaires de la vie spirituelle, prise dans toute la complexité de ses directions. Ces conditions pourront n'être pas des conditions universelles de la connaissance, et ces formes diverses de la vie de l'esprit pourront être autre chose que de la connaissance consciente.

2° D'autre part Hegel réagit contre plusieurs thèses essentielles de la philosophie de Schelling et par là se rapproche de Kant ; le rôle du philosophe n'est pas d'unir son esprit par l'intuition avec l'activité absolue génératrice de l'univers, saisie dans l'indifférenciation primitive de sa spontanéité créatrice, et de se donner l'intuition des mani-

festations successives de cette liberté irrationnelle. Entre les formes essentielles de l'Etre, il y a toujours un lien de nécessité rationnelle, et c'est ce lien que le philosophe doit chercher à saisir. Schelling, en renonçant à chercher comment ces formes s'impliquent nécessairement, est tombé dans les fantaisies arbitraires de l'artiste.

Ainsi Hegel, si profondément qu'il se soit pénétré de la pensée de Schelling et de celle de Kant, entend maintenir son originalité vis-à-vis de l'un comme de l'autre et fonder enfin un véritable rationalisme, une doctrine où la raison sera dégagée de toute sujétion à l'entendement abstrait ou à l'arbitraire du sentiment romantique.

De là, la méthode de cette philosophie : quand nous considérons les formes les plus hautes de la vie spirituelle, formes qui nous représentent ce qu'il y a de plus différencié et de plus harmonique dans l'univers, nous voyons que ces formes impliquent certaines conditions et que ces conditions sont complexes et contraires les unes aux autres. Nous pouvons donc considérer isolément ces conditions opposées que nous saisissons dans l'harmonie du Tout. Nous pouvons y remonter par une analyse régressive, qui est un passage du conditionné à ses conditions et non de l'ensemble à ses éléments. Cette méthode, qui nous fait connaître les prolégomènes de la philosophie, est à la base de la *Phénoménologie de l'esprit* : Hegel y cherche les conditions, logiques et chronologiques, que supposent les formes supérieures de l'esprit.

Il montre que les formes les plus complètes de la vie spirituelle sont précédées par d'autres, de plus en plus abstraites, de plus en plus incomplètes et où se rencontrent toujours plus d'oppositions. Mais ceci fait, le problème philosophique n'est pas résolu : il reste à déterminer le rapport des conditions au conditionné, et ce sera toujours là le problème essentiel. Ce qu'il s'agit d'établir,

c'est que les conditions ne peuvent être conçues en dehors de leur rapport au conditionné ; c'est que les formes les plus indifférenciées ne peuvent être posées en dehors des formes les plus riches et les plus différenciées.

On devra recourir à une méthode plus philosophique et se suffisant mieux à elle-même qu'une description génétique accompagnée d'analyse. On devra procéder par synthèse progressive. On devra partir du plus indéterminé, du moins harmonique, et aller par une suite de différenciations et d'harmonisations nécessaires vers des formes de l'Etre de plus en plus concrètes et renfermant toujours moins de contradictions internes.

Appliquons par exemple cette double méthode à l'étude des rapports que l'Esprit soutient avec la matière et avec l'Idée ou à celle des rapports que la Personnalité soutient avec l'individualité et avec la Société. Si nous considérons ce que c'est que l'Esprit, nous verrons qu'il suppose à la fois comme conditions la Nature matérielle et l'Idée : l'Esprit est précisément l'action, l'évolution temporelle, par laquelle ce qui serait en soi extériorité de termes, matérialité, se transforme en une implication mutuelle de termes, en Idée ; l'Esprit, c'est la transformation de la nature matérielle en Idée.

De même, si l'on envisage les diverses formes de l'Esprit, nous voyons que celles qui présentent la plus grande richesse qualitative et harmonique, sont celles qui constituent la personnalité spirituelle, par opposition à l'individualité psychophysiologique. La personnalité spirituelle se manifeste dans la vie esthétique et religieuse, dans la réflexion philosophique. Or, quand on considère cette personnalité spirituelle en tant que forme d'existence concrète et réelle, on s'aperçoit qu'elle implique des conditions opposées. D'une part, il faut poser l'individuel : la spiritualité n'est pas quelque chose d'impersonnel ; il y a dans

chaque esprit un caractère unique qui ne se retrouve dans aucun autre. D'autre part, il ne suffit pas de poser l'individuel ; il faut poser quelque chose qui dépasse et domine l'individu, l'égoïsme, la sensation organique, et ce quelque chose ce sont les formes diverses de la vie sociale, collective, par lesquelles les individus neutralisent réciproquement leur individualité physique. Ainsi la personnalité spirituelle suppose : d'un côté l'individualité physique ou plutôt psychophysiologique, l'âme en tant qu'elle est en rapport avec un organisme déterminé et particulier, localisé dans le temps et l'espace ; d'un autre côté, la vie sociale (l'ensemble des formes juridiques, économiques, etc., qu'elle comprend). Telles sont les deux conditions qu'exige la réalisation de la personnalité spirituelle.

La théorie de l'Esprit absolu (personnalité spirituelle) a donc pour conditions la théorie de l'Esprit subjectif (individualité psychophysiologique) et la théorie de l'Esprit objectif (théorie de la conscience sociale et des formes sociales).

La synthèse progressive qui est la véritable méthode philosophique procédera en passant de la condition au conditionné ; il faudra partir des conditions et montrer que ni l'une ni l'autre ne se suffit à elle-même, qu'il est absurde et contradictoire de la séparer de son contraire et de la réalité conditionnée plus riche qui les implique toutes deux.

Si par exemple on cherche à poser l'Idée séparément, en soi, indépendamment de toute matérialité et de tout développement, on va de contradiction en contradiction ; jamais on n'atteindra une notion de l'Idée prise en elle-même qui ne soit pas contradictoire. De même pour la nature matérielle ; si on la considère hors de son rapport à l'esprit on s'achemine de contradiction en contradiction : les solutions provisoires que l'on trouvera feront toujours réapparaître la même contradiction fondamentale. On ne peut donc

penser ces deux conditions, Idée, Nature matérielle, qu'en considérant leur rapport mutuel et leur rapport à l'Esprit.

De même si l'on considère la notion d'âme en tant qu'Esprit subjectif, c'est-à-dire extérieur et impénétrable aux autres esprits, en essayant de déterminer uniquement cette notion par son rapport à la matière, à l'organisme et au milieu ; ou si l'on considère la vie sociale indépendamment de tout rapport à l'individualité psychophysiologique et à la personnalité spirituelle, les contradictions se multiplient. On ne peut résoudre ces contradictions qu'en considérant l'individualité psychophysiologique et la vie sociale, dans leur union, comme moyens de réalisation de la personnalité spirituelle, forme supérieure de l'Être. La psychologie individuelle, empirique ou physiologique (à la manière de l'école anglaise), et la sociologie deviennent toutes deux inintelligibles si on les isole l'une de l'autre et si on les isole l'une et l'autre de la réflexion sur la nature intime de l'esprit, saisi là où il est le plus purement et le plus pleinement lui-même.

Cette philosophie, dont nous venons de déterminer la tendance générale et la méthode, suppose d'un bout à l'autre une conception de la raison incompatible avec les principes traditionnels de la logique aristotélicienne. C'est ce que Hegel a exprimé par une formule paradoxale en disant que la réalité consiste dans l'identité des contradictoires.

Les doctrines de Kant et de Schelling supposaient à des titres divers les postulats logiques de l'Aristotélisme. Si Kant pensait que seul l'universel abstrait peut être nécessaire et que la recherche des lois de l'esprit se ramène à celle des jugements synthétiques *a priori* (c'est-à-dire des jugements universels dans lesquels l'attribut est hors du sujet), c'est qu'il admettait les postulats fondamentaux de la logique d'Aristote. Pour Aristote chaque concept pris isolément a une extension et une compréhension détermi-

nées ; les rapports de compréhension sont toujours exactement l'inverse des rapports d'extension ; dans les rapports de compréhension eux-mêmes, la logique aristotélicienne maintient l'extériorité mutuelle ou la contenance des éléments du concept. Les concepts sont considérés comme ayant entre eux des rapports comparables aux rapports des parties de l'espace extérieures les unes aux autres ou contenues les unes dans les autres. Ce postulat de la logique extensive et statique demeure au fond celui de la Critique et de la Raison pure ; la Critique en effet repose essentiellement sur la distinction des jugements analytique et des jugements synthétiques ; un jugement est dit analytique quand l'attribut est contenu dans le concept du sujet ; un jugement est dit synthétique quand le concept de l'attribut est hors du concept du sujet. Les rapports des concepts semblent ainsi assimilables à des rapports spatiaux de contenance ou d'extériorité. Et lorsque Kant déclare qu'il entreprend de fonder, à côté de la Logique formelle qui étudie la nécessité analytique, une « Logique transcendantale » qui étudiera les jugements synthétiques *a priori*, il reste, par ses définitions et par ses divisions fondamentales, sur le terrain même de la logique classique.

Hegel veut montrer au contraire que si on envisage les formes nécessaires de la pensée et du réel, il est impossible de les isoler les unes des autres comme si elles étaient en dehors les unes des autres, ayant chacune leur indépendance et leur réalité. Si on se place au point de vue traditionnel et statique de la logique aristotélicienne, on devra dire que les formes différenciées de l'Être ont plus de compréhension et moins d'extension que les formes inférieures. On pourra donc faire une classification des formes de l'Être, mais on se rendra par là impossible une explication rationnelle des rapports qu'il y a entre ces formes diverses et successives. On ne pourra expliquer et comprendre pour-

quoi les formes les plus abstraites et les plus indéterminées de l'Être sont contradictoires, précisément dans la mesure où elles sont abstraites.

De même l'idée kantienne que le nécessaire est coextensif à l'universel paraît liée à la logique formelle d'Aristote. Pour Kant les formes nécessaires sont toujours et exclusivement celles qui présentent le plus haut degré de généralité, l'universalité abstraite. Dans la logique classique en effet un terme ne saurait être nécessairement impliqué par un autre sans être contenu en lui ; et les termes qui sont contenus dans tous les autres, c'est-à-dire universels, sont en même temps les seuls qui soient nécessairement impliqués par tous les autres. C'est encore une affirmation incompatible avec le hégélianisme, car il consiste à rechercher si un terme n'en implique pas un autre, alors même qu'il ne le contient pas, et si un terme d'une grande généralité et même un terme universel n'en implique pas nécessairement d'autres moins généraux que lui.

C'est aussi cette logique statique d'Aristote qui a entraîné Schelling à chercher l'explication des formes successives du réel dans un principe dynamique extra- et suprarationnel. Il a conçu la raison sur le modèle étroit de la logique aristotélicienne et il a pensé que cette raison ne pouvait rendre compte de la différenciation progressive des formes de l'Être. Dès lors, il a été conduit à chercher le principe de ce passage dans un principe suprarationnel, liberté transcendante et absolue. Et il n'a fait en cela que s'engager plus avant dans une voie où Aristote même l'avait précédé ; car déjà le penseur grec avait été amené par la façon dont il concevait les rapports logiques à expliquer par un principe dynamique, extralogique et supralogique, le progrès des formes inférieures de l'Être aux formes supérieures.

Aussi faut-il repousser, suivant Hegel, la conception

aristotélicienne de la logique et s'inspirer plutôt des conceptions platoniciennes, pour les développer et en tirer des applications nouvelles. Platon envisageait en effet le rapport entre les Idées comme un rapport de participation ou d'implication irréductible aux rapports spatiaux de contenance. Dans le *Sophiste* et dans le *Parménide*, il montre les contradictions où l'on s'engage, dès qu'on envisage les rapports des Idées entre elles, ou avec les phénomènes, comme des rapports de contenance analogue à la contenance dans l'espace. Le rapport entre les Idées est un rapport d'ordre et c'est un rapport purement ordinal. L'ordre de contenance ou d'extériorité est un ordre d'une espèce particulière où les propriétés générales de l'ordre se compliquent de propriétés extensives. L'influence de ces thèses platoniciennes sur Hegel a été très grande. Et il l'a proclamée lui-même en empruntant à Platon les deux expressions par lesquelles il désigne son système : *Dialectique* et *Doctrine de l'Idée*. — Pour Hegel, la philosophie consiste à déterminer dialectiquement quel est l'ordre des moments essentiels de l'Idée: l'ensemble des rapports qui existent entre les formes essentielles de l'Être, la succession des thèses et des antithèses par où ses formes se définissent et l'élimination progressive des contradictions, à mesure que la Raison les unit en des synthèses de plus en plus riches, de plus en plus concrètes et de plus en plus harmoniques ; il s'agit donc pour le philosophe de mettre en lumière le lien qui relie les divers moments de l'Idée, moments qui ne peuvent être séparés, abstraits les uns des autres, puisque l'Idée ou Raison en soi est précisément ce qui oblige à passer de l'un à l'autre ; la raison en nous, c'est l'Idée prenant conscience d'elle-même, l'Idée pour soi, la pensée apercevant le rapport nécessaire des formes de l'Être ; et le sentiment comme l'entendement impliquent la raison, leur rôle étant de considérer isolément, à part de

l'ensemble, dans leur nature propre, ces aspects divers de l'existence dont la nature propre elle-même ne peut être définie que par son rapport au tout.

Le dialecticien commencera par poser une notion, une catégorie et il montrera que si on veut l'affirmer isolément de l'être comme sa forme exclusive ou définitive, on tombe dans la contradiction, car on ne peut s'empêcher, dans l'acte même qui pose cette notion en tant que telle, d'affirmer de l'être la catégorie opposée. Si maintenant on se borne à poser ces deux termes, ces deux catégories opposées, il n'y a aucun moyen de sortir de la contradiction ; mais la position d'un troisième terme différent des deux premiers permet de la résoudre, si les deux précédents sont uniquement posés par leurs rapports et dans leurs rapports avec le troisième. La contradiction tenait à ce qu'on voulait poser chacun d'eux en soi, comme un absolu, comme la forme totale et définitive de l'être, se suffisant à elle-même. Avec les deux premiers seulement, jamais on n'obtiendra le troisième ; il ne résulte pas de la combinaison des deux précédents ; c'est une qualité nouvelle que l'esprit saisit par un acte propre d'intellection ; mais il faut, pour en comprendre la nature, le poser dans ses rapports avec les premiers, comme étant précisément le terme qui permet de résoudre la contradiction où l'on tombait quand on se bornait à poser les deux précédents. La fonction analytique et la fonction synthétique de l'esprit sont donc inséparables l'une de l'autre ; et elles diffèrent l'une et l'autre de ce que Kant appelait analyse et synthèse ; le concept synthétique n'est pas extérieur à ses conditions, pas plus que celles-ci ne sont contenues en lui. Ce concept synthétique à son tour, si on essaie de le poser comme définitif, donne lieu à une contradiction nouvelle, que résout une notion nouvelle. Et ainsi de suite. Je me bornerai, pour illustrer la nature de cette méthode dialectique, à prendre

deux exemples très simples, qui auront en outre l'avantage de faire saisir la ressemblance entre la pensée de Hegel et celle de Platon (notamment dans le *Sophiste* et le *Parménide*) ; ces exemples sont les idées d'être et de non-être, et les idées d'identité et de différence.

Soit la plus générale et la plus indéterminée de toutes les idées, l'idée d'être, isolée devant l'esprit : l'être en général, c'est ce qui n'est aucun être déterminé ; mais l'être indéterminé ne se distingue pas du non-être ; il l'implique et affirmer l'un, c'est affirmer l'autre, car quel que soit l'être déterminé que nous considérons, nous devons dire que l'être en général *n'est pas* cet être. Il faut donc pour lever cette contradiction et pour donner un sens à chacune de ces idées, les concevoir comme des relatifs et non comme des absolus et les envisager non seulement dans leurs rapports mutuels, mais encore dans leur rapport à autre chose qu'elles-mêmes. — De même la notion d'identité pure et simple, abstraite de toute idée de différence, est inconcevable ; car il faut, pour la penser, la concevoir comme étant autre chose que la différence, comme différant de la différence ; sans cela on ne pense pas l'identité plutôt que la différence. L'identité ne peut donc être posée que comme *différant* de quelque chose, c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir la nature même de l'identité sans en affirmer la différence.

Les concepts d'identité et de différence ne sont pas coextensifs au sens de la logique formelle traditionnelle ; car ils ne sont pas substituables l'un à l'autre. On ne peut pas davantage soutenir que l'un est contenu dans l'autre comme le genre dans l'espèce. Et cependant il y a entre ces deux concepts irréductibles et même opposés un rapport d'implication nécessaire ; ce rapport dialectique apparaît ainsi comme sans analogue avec un rapport d'extension spatiale. On ne peut poser l'un des termes sans l'autre, il faut les poser dans leur rapport mutuel. Et on

ne peut se borner à les poser tous deux ; il faut encore les poser dans leur rapport à autre chose qu'eux-mêmes ; sans quoi la contradiction demeurerait non résolue.

Mais ce concept nouveau, aucun assemblage des deux concepts de différence et d'identité ne peut nous le fournir. C'est seulement parce qu'un acte propre d'intellection nous le fait apercevoir que, le connaissant directement et en lui-même, nous voyons en lui en la solution cherchée de notre antinomie. Le rôle du philosophe est ainsi d'ordonner selon leurs relations logiques les concepts qui définissent les formes essentielles de l'être. Mais cette synthèse progressive n'est pas une construction, où l'on combinerait en ensembles de plus en plus complexes des éléments préexistants. Elle repose sur une application originale du raisonnement par l'absurde, qui est également irréductible à la syllogistique et à l'induction.

L'exemple de ces deux couples d'idées peut suffire pour illustrer ce que Hegel entend par *raison*.

Ajoutons enfin, pour achever de déterminer la direction générale de la doctrine, que la personnalité spirituelle, c'est-à-dire la forme la plus riche et la plus harmonique du réel, celle par rapport à laquelle tout le reste est posé, est essentiellement liberté, affranchissement de l'être, tendance à l'élimination des antagonismes, des oppositions que l'on rencontre dans la nature matérielle et dans la nature psychologique de l'individu. Chacun de ces antagonismes est une entrave au libre développement de l'être en qui il se rencontre.

La liberté est donc liée à l'harmonie, ou pour s'exprimer en termes plus dynamiques, plus évolutifs et par là plus hégéliens, l'affranchissement de l'être est lié à son harmonisation croissante. On comprend ainsi que ce qu'il y a de plus harmonique, la personnalité spirituelle, soit en même temps ce qu'il y a de plus libre.

II

La doctrine de Hegel ainsi définie n'est :

1° Ni un déterminisme absolu ;

2° Ni un optimisme intégral ;

3° Ni un panlogisme.

1° *La doctrine de Hegel n'est pas un déterminisme absolu.* — Elle est orientée tout entière vers l'affirmation de la liberté spirituelle, de l'affranchissement de l'Esprit. Sans doute certains penseurs ont cru que la liberté de l'esprit exigeait précisément le déterminisme absolu de la nature (les Stoïciens et surtout Spinoza). Mais il ne faut confondre l'attitude de Hegel ni avec celle d'un Spinoza ni même avec celle d'un Leibniz. Selon une tradition philosophique inverse, la liberté spirituelle aurait pour condition nécessaire la contingence de la nature : telle est l'opinion d'Aristote, d'Épicure, d'une grande partie des spiritualistes français modernes.

Mais Hegel n'accepte pas plus la thèse d'Aristote que celle de Spinoza ; la liberté de l'esprit n'exige comme sa condition ni l'affirmation d'une contingence réelle ni celle d'un déterminisme intégral ; la réflexion sur la nature de la raison ne nous entraîne nécessairement ni vers l'une ni vers l'autre de ces conclusions. Il y a et il doit nécessairement y avoir dans l'univers un déterminisme relatif. Mais il ne nous est possible ni de fixer des bornes définies à ce déterminisme et par suite aux recherches des sciences physiques et à l'intellection progressive des phénomènes matériels, ni d'affirmer, par un passage à la limite qui ramènerait à l'unité l'infini « extrinsèque » de la nature matérielle, que le déterminisme est total et absolu. En adoptant l'une ou l'autre de ces thèses, on abandonnerait le point de vue dynamique

qui est celui de Hegel, on poserait du statique et du définitif ; et on abandonnerait du même coup le point de vue de l'idéalisme, qui ne pose la matière que dans et par son rapport à l'esprit, pour celui d'un substantialisme naturaliste, qui voit dans la substance matérielle un absolu, que l'on peut poser en soi et qui se suffit à lui-même.

La distinction qu'il est indispensable au philosophe de faire, c'est bien plutôt la distinction entre l'accidentel et l'essentiel. Pour Hegel, il y a dans la Nature, dans l'Histoire, dans l'Esprit, de l'accidentel et de l'essentiel : quand nous considérons la Nature, l'Esprit, l'Histoire, il n'importe pas au philosophe d'en considérer tous les détails ; ce qu'il lui faut chercher dans l'univers, dans le passé, dans la vie de l'esprit, c'est où et dans quelle mesure se trouvent réalisés certains ensembles de rapports harmoniques, certaines synthèses. L'œuvre du philosophe est de montrer l'enchaînement de ces synthèses, de ces rapports harmoniques, la façon dont ils se coordonnent, s'enchaînent, s'impliquent mutuellement. Ce qui reste en dehors de ces systèmes est de l'accidentel et ne mérite pas de retenir l'attention du philosophe, que le savant puisse ou non le déterminer par des causes. Peu importe d'ailleurs que chacun de ces systèmes soit réalisé une fois seulement ou répété à un grand nombre d'exemplaires. Cela ne change rien à sa rationalité intrinsèque. Soit, par exemple, un spectacle de la nature comme la vue du ciel étoilé, tant admiré par Kant. Ce qui en lui est esssentiel, ce qui importe aux yeux de l'esprit, c'est ce qui, dans les espaces célestes, forme un tout harmonique, intérieurement soumis à des lois, c'est le système planétaire. Quant à la distribution des étoiles à travers l'étendue, elle nous apparaît comme accidentelle, sans harmonie interne ; aussi peut-on dire, en reprenant une expression brutale de Hegel, qu'elle n'a « pas plus d'importance qu'une éruption de peau. » Sans doute

on peut essayer d'expliquer cette distribution scientifiquement par un déterminisme naturel en remontant de cause en cause. Mais cette explication, qui demeurera d'ailleurs toujours inachevée, ne saurait faire évanouir la distinction qu'il y a entre un tout harmonique, où la nature et l'action des parties maintiennent l'existence de l'ensemble, et une multiplicité de termes entre lesquels cette relation est absente.

Tel semble être la position de Hegel, à l'égard du problème de la contingence. Cette position n'est ni entièrement nouvelle, ni unique dans l'histoire de la philosophie. — La distinction de l'accidentel et de l'essentiel se trouve déjà chez Aristote, juxtaposée d'ailleurs, comme nous venons de le remarquer, à celle des faits nécessaires et des faits contingents. De même, quand on en étudie l'application, cette distinction ressemble beaucoup à celle que Cournot a fait entre le Hasard et la Raison. Pour Cournot qu'il s'agisse de la nature, de l'histoire, des mathématiques même (et sur ce dernier point, il s'écarte de Hegel), on peut établir qu'il y a partout du Hasard et de la Raison, de l'accidentel et de l'essentiel (ainsi en mathématiques, la succession indéfinie des décimales du nombre π, selon Cournot, n'est régie par aucune loi rationnelle, elle se fait au hasard ; ce qui ne signifie nullement, bien entendu, qu'elle soit contingente ; elle est, au contraire, rigoureusement déterminée par la définition même du nombre π). Dans la nature, dans l'histoire, ce que le philosophe doit saisir, d'après Cournot comme d'après Hegel, c'est le rationnel qu'il lui faut dégager de l'accidentel. La science met rationnel et accidentel sur le même plan : l'œuvre du philosophe est de les distinguer.

L'attitude de Hegel dans la mesure où il substitue cette distinction au problème du déterminisme et de la contingence, ressemble aussi et surtout à l'attitude de Platon.

Platon ne s'est jamais prononcé sur la question du déterminisme et de la contingence dans l'univers : on pourrait soutenir, il est vrai, que c'est parce qu'il ne concevait pas encore clairement l'alternative. Mais on ne saurait dire que ce soit le cas pour Hegel qui connaît parfaitement le problème et qui cependant prend à son sujet une attitude analogue à celle de Platon.

2° En second lieu, *la doctrine de Hegel n'est pas un optimisme intégral.* Contrairement à ce qu'on pense parfois, tout fait, pour Hegel, n'est pas également justifié, parce qu'il existe et par cela seul qu'il existe. L'idéalisme hégélien comporte une échelle des valeurs ; il renferme un principe de choix et un principe de subordination ; il permet de préférer et il permet de condamner. D'abord la raison permet de distinguer les formes d'existence accidentelles et les formes essentielles. Il y a dans l'histoire beaucoup d'accidentel ; le philosophe ne s'occupe pour le justifier dans quelque mesure que de ce qui est essentiel, de ce qui se rattache à la réalisation des conditions nécessaires à la vie de l'esprit. Beaucoup de faits historiques ne seront donc pas justifiés et beaucoup d'actes apparaîtront à des degrés et à des titres divers comme contraires au droit ou nuisibles à la réalisation de la vie supérieure de l'esprit. De plus, entre les formes de l'Être qui s'enchaînent, il y a un *ordre* ; ces formes tirent leur valeur de leur rapport mutuel, en tant que moyens de réalisation des formes supérieures et plus développées. Ainsi tout ce qui existe ne se justifie pas dans le même sens : il y a des faits sans valeur et ne pouvant se justifier, il y a des faits ayant une valeur plus ou moins grande. Par là s'expliquent les formules célèbres et souvent mal interprétées : « Le jugement dernier, c'est l'histoire universelle (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*) », et aussi : « L'oiseau de Minerve ne se lève

qu'à la tombée de la nuit. » On s'est appuyé sur ces formules pour assurer que le hégélianisme justifiait tout ce qui existe et tout ce qui arrive. Mais il faut bien les comprendre. Dire que le jugement dernier, c'est l'histoire universelle, cela ne signifie pas qu'il n'y a d'autre droit que le droit du plus fort, cela signifie que pour juger de la valeur d'un fait, d'une institution ou d'un peuple, il faut envisager et évaluer dans quelle mesure ils ont contribué au développement qui conduit à la réalisation de la personnalité spirituelle. Il n'existe pas de raison impersonnelle, éternelle et abstraite qui nous permette de juger à l'aide d'un même principe général, intemporel et immuable, tous les moments du développement de l'histoire. Cette conception de Hegel s'oppose celle de Kant, mais elle ne supprime en rien la possibilité d'une distinction entre le fait et le droit. Les vaincus n'ont pas toujours tort. La valeur d'un peuple ou d'une forme sociale ne se mesure pas à l'étendue et à la durée de sa domination, ni la valeur d'un fait à l'étendue matérielle de ses conséquences. Ce serait là se placer au point de vue de l'extension, c'est-à-dire à un point de vue matérialiste. La Grèce n'était qu'un petit peuple ; sa puissance matérielle n'a pas été de longue durée ; et pourtant sa valeur aux yeux du philosophe est immense, car c'est elle qui dans l'art, dans la religion, dans la philosophie, comme aussi dans la vie morale et sociale, a réalisé quelques-unes des formes les plus hautes que nous connaissions de la vie de l'esprit.

La seconde formule : « L'oiseau de Minerve ne se lève qu'à la tombée de la nuit », signifie que pour l'histoire comme pour toute réalité on ne peut construire ce qui ne nous a encore jamais été donné ; la raison ne peut comprendre que le réel, nous ne pouvons sortir du réel ; nous pouvons essayer de comprendre le sens de l'histoire, mais nous ne pouvons rationnellement construire des utopies,

avant l'histoire et en dehors de l'histoire. Hegel n'a nullement eu la prétention de lier l'avenir et de démontrer qu'il ne saurait y avoir ni formes nouvelles de l'organisation sociale, ni formes nouvelles de la vie supérieure de l'esprit. Seulement ces formes, dans ce qui constituera leur réalité spécifique, demeurent imprévisibles pour nous : « Il n'y a pas de leçons de l'histoire », et cet adage, qui s'applique aux rapports du passé avec le présent, s'applique aussi aux rapports du présent avec l'avenir ; les relations des formes futures de l'esprit aux formes présentes et passées ne sauraient être comprises qu'après coup.

3° *Le hégélianisme enfin n'est pas un panlogisme,* pas plus qu'il n'est un spiritualisme absolu. Professer un spiritualisme de ce genre, c'est ne pas se borner à soutenir avec Hegel que l'idée et la nature ne peuvent être comprises que dans et par leur rapport à l'esprit, c'est admettre avec Leibniz que toute idée est contenue dans un esprit universel, et que toute matière n'est que l'image de rapports spirituels.

Il subsiste une différence de même espèce entre la conception de Hegel et le panlogisme. On ne peut comprendre d'après Hegel l'Esprit et la Nature matérielle qu'en les considérant dans leur rapport avec l'Idée ; quand le philosophe essaye de les poser en soi, abstraction faite de ce rapport, il se contredit inévitablement. Mais cela ne veut pas dire que tous les rapports spirituels et matériels se résolvent en rapports logiques. Loin de là, la réflexion sur la nature de l'Idée démontre précisément qu'il serait contradictoire de prétendre poser l'existence logique de l'Idée comme se suffisant à elle-même et comme constituant le tout de l'univers ; et la contradiction ne s'évanouit que lorsqu'on pose le développement de l'Idée dans l'espace et dans le temps, sous forme de Nature matérielle et d'Esprit ; il est logiquement nécessaire de poser de l'illogique. En

démontrant cette nécessité, Hegel ne prétend en aucune façon construire la Nature et l'Esprit au moyen de la logique; il procède comme à son ordinaire en posant d'abord une hypothèse qu'il réduit à l'absurde, par la mise au jour des contradictions internes qu'elle recèle; cette hypothèse, c'est que le tout de l'être consisterait en des rapports logiques; puis il montre dans la position de la Nature matérielle, que nous saisissons par un acte direct et propre d'aperception, la solution de l'antinomie. L'hypothèse nouvelle qui se présente alors, c'est que l'être consiste tout entier en des rapports logiques qui s'affirment d'une nature matérielle; cette hypothèse à son tour sera réfutée par voie de réduction à l'absurde, et la solution de l'antinomie nouvelle à laquelle le philosophe se heurte se trouvera dans la position de l'Esprit, connu lui aussi directement dans ce qui fait son caractère propre.

En somme, à tous les moments de la Dialectique, il faut faire intervenir une raison dynamique dont le développement échappe aux analyses de l'entendement. On ne reconstruit jamais une forme ultérieure de l'Idée par une combinaison de formes antérieures.

De plus la condition du développement de la personnalité spirituelle, le commencement du mouvement dialectique qui a son terme suprême dans la liberté de l'Esprit, c'est l'extériorité des êtres matériels, « l'inintelligible comme tel ». On ne peut faire évanouir la matière, l'espace. Ce sont des réalités inférieures, qui ne se ramènent pas à de purs symboles, qui ne se résolvent pas en esprit.

Enfin si nous considérons, non plus la condition première du mouvement dialectique, mais le terme de ce mouvement, ce terme, la liberté spirituelle, c'est le pouvoir que possède l'Esprit de dépasser ses formes antérieures. Sans doute, pour Hegel, le philosophe doit s'efforcer de comprendre ce qui lui est effectivement donné dans l'Histoire

et non pas s'égarer dans des utopies ; seulement la condition et le terme de ce développement historique, c'est la puissance même qu'a l'Esprit de dépasser chacune des formes de l'Être antérieurement données. La réflexion philosophique ne crée pas la vie juridique, la vie artistique, la vie religieuse ; pour qu'elle puisse les comprendre, il faut qu'elles lui soient données. Mais en les comprenant, elle comprend justement que l'Esprit impliquant par sa nature même la disproportion du fait avec l'idéal et l'évolution qui tend à faire disparaître cette disproportion, porte en lui le pouvoir de dépasser, d'une manière aujourd'hui imprévisible, ses réalisations actuelles comme il a dépassé ses réalisations antérieures.

Ainsi que l'on envisage le point de départ, le point d'arrivée ou les moments successifs de la Dialectique, le hégélianisme ne peut être considéré comme un panlogisme. L'idéalisme dynamique de Hegel pose un certain rapport de la Matière et de l'Esprit à l'Idée, c'est-à-dire à l'unité rationnelle des formes essentielles de l'Être ; mais il ne résout pas les formes essentielles et à plus forte raison les formes accidentelles de l'Être dans une simple combinaison de concepts.

Cette erreur a sans doute été provoquée en partie et tout au moins favorisée par la formule fameuse : « Tout ce qui est réel est rationnel et tout ce qui est rationnel est réel », formule que l'on a interprétée à contresens. Si nous cherchons à en préciser la signification véritable, nous verrons d'abord qu'elle vise à la fois la théorie kantienne du noumène et la théorie romantique de l'intuition, qui l'une et l'autre supposent un dualisme entre réalité et rationalité, l'une par l'opposition qu'elle établit entre le monde spatio-temporel de l'expérience et le monde nouménal, fondement de la liberté et de la moralité ; l'autre par la possibilité qu'elle réserve au philosophe de s'élever au-dessus de ce

même univers de l'expérience et de s'identifier par l'intuition avec l'activité vivante, créatrice de l'univers, saisie dans son indétermination et son indifférenciation primitives. Le philosophe ne saurait, selon Hegel, ni sortir du monde de l'expérience, ni même supposer qu'il en existe un autre dont la nature serait radicalement étrangère à la sienne ; il doit simplement s'efforcer d'en comprendre les formes essentielles telles qu'elles lui sont données ; dans ces formes réalité et rationalité sont indivisiblement unies, puisque chacune de ces formes permet de résoudre une antinomie où l'on tomberait si on ne la posait pas (tout ce qui est réel est rationnel), et puisqu'on ne s'aurait s'abstenir de poser comme existant un seul des chaînons de cette série de formes sans se condamner à la contradiction (tout ce qui est rationnel est réel). Quand on parle d'intuition pure et de noumène, on ne fait qu'abstraire et isoler, pour les poser en soi et les opposer à tout le reste comme ayant seules une valeur absolue, des formes d'existence et des relations qui par leur nature même ne peuvent être sans contradiction isolées des autres, n'étant que des points de vue sur le tout, et des conditions ou des moments de son développement.

Mais la formule de Hegel ne signifie pas seulement que réalité et rationalité sont indissolublement unies, elle signifie encore qu'elles sont pour ainsi dire proportionnelles l'une à l'autre. Ni l'un ni l'autre, en effet, n'est une sorte de qualité indivisible ; il y a des degrés dans la rationalité : si ces degrés ne peuvent être mesurés, ils peuvent du moins être ordonnés ; et l'étude de cet ordre, qui est la philosophie même, nous apprend que les formes et les conditions les plus abstraites de l'existence, qui possèdent le minimum de réalité, sont aussi les plus irrationnelles de toutes, puisqu'elles recèlent en elles le plus riche trésor de contradictions ; tandis que les formes où se concentre la plus

pleine réalité sont aussi les plus rationnelles de toutes, puisqu'en elles se rencontre le maximum de l'harmonie interne.

III

Il me reste à montrer qu'en s'inspirant de l'esprit général de la philosophie hégélienne, il est possible de s'orienter au milieu des doctrines contemporaines. Je prendrai comme exemples deux des théories qui apparaissent aujourd'hui comme les plus originales, la psychologie de M. Bergson et la logique de M. Russell. Je m'en tiendrai à de brèves indications, quitte à les reprendre ensuite pour les développer, si j'y étais amené par le cours de la discussion. Il va sans dire qu'il ne peut être question ici que de s'inspirer de l'esprit du hégélianisme et nullement de comparer d'une manière scolastique à ces deux théories les détails de la doctrine de Hegel. Et il va sans dire également que je suis bien loin de considérer les quelques remarques que je vais présenter comme constituant par elles-mêmes une discussion des deux théories, si neuves dans certaines de leurs parties et si riches d'applications, que je vais examiner ; elles marquent seulement dans quel sens cette discussion pourrait être conduite.

1° La psychologie de M. Bergson repose sur une conception qualitative et dynamiste de l'esprit ; il nie toute possibilité de décomposer l'âme en éléments fixes et mutuellement extérieurs par l'assemblage desquels on la reconstruirait ensuite ; il nie tout substantialisme et tout atomisme non seulement lorsqu'il s'agit de l'âme, mais lorsqu'il s'agit de l'univers envisagé dans son ensemble et dans la diversité de ses formes. Ce sont là autant de thèses familières à quiconque a étudié Hegel. Et ces analogies n'ont rien de surprenant, non qu'elles s'expliquent par une

influence directe, mais parce qu'elles tiennent à une influence commune aux deux penseurs, celle de la philosophie romantique allemande ; cette influence, Hegel l'a subie directement ; M. Bergson, qui ne paraît pas avoir étudié la philosophie romantique, l'a subie par l'intermédiaire de Ravaisson, auquel il doit manifestement la plupart de ses idées directrices et qui a joué en France, comme propagateur du romantisme philosophique, un rôle comparable à certains égards à celui que Coleridge a joué en Angleterre. Ce spiritualisme romantique, M. Bergson, s'écartant ici des métaphysiciens allemands, mais s'inspirant toujours de Ravaisson et suivant la tradition propre au spiritualisme français du XIX^e^ siècle, a cherché à le justifier surtout par une psychologie introspective ; et nombre de ses réflexions, par leur pénétrante originalité, apparaissent comme un développement précieux de certaines pensées qui lui sont communes avec Hegel. Il a établi, par des arguments en grande partie nouveaux, l'insuffisance de la psychophysique, celle d'une psychologie surtout physiologique et celle de l'atomisme mental des associationnistes. Il a montré, avec une ingéniosité merveilleuse, comment le fantôme de l'espace, sans cesse flottant devant notre esprit, vient fausser l'image que nous nous faisons de la vie spirituelle. Il a rafraîchi, par sa manière de les repenser, les idées mêmes qui dans sa doctrine pouvaient sembler les moins neuves. Mais s'il a contribué dans une large mesure à constituer la psychologie du romantisme et si c'est là ce qui fait la force de sa pensée, c'est aussi ce qui en explique les limites.

Dans la réalité psychique telle qu'elle nous est immédiatement donnée, il a isolé certains caractères, ceux par où peut se définir plus spécialement le sentiment, le *feeling* ; et, les opposant aux autres, il n'a attribué qu'à eux seuls une pleine réalité et n'a reconnu qu'une valeur dérivée ou symbolique aux autres formes de la vie spirituelle. Tom-

bant, par un aveuglement singulier, dans l'erreur même qu'il reproche si justement à ses adversaires d'avoir commise, il a cru pouvoir ramener la raison tout entière aux produits immobiles et disjoints de l'activité rationnelle, aux concepts fixés dans les mots, et il a laissé échapper l'activité unificatrice, le mouvement d'interpénétration qui est l'essence de la raison comme il est celle de l'esprit. Il n'a pas aperçu que les formes de la vie de l'âme qu'il croit pouvoir abstraire les unes des autres sont indissolublement unies et qu'elles s'entre-pénètrent indivisiblement, de sorte qu'il demeure au fond sur le même plan de pensée que l'intellectualisme abstrait auquel il s'attaque et qu'en se bornant à opérer une abstraction en sens inverse il ne mutile pas moins une réalité plus complexe et plus riche que le système de ses adversaires et que le sien.

Son erreur, dans son principe, est l'erreur même des philosophes et des poètes de l'intuition pure ; c'est celle qui est commune aux Novalis, aux Tieck et aux Schelling. Le réel absolu qu'il croit saisir par cette intuition pure, où il ne faut voir que l'abstraction illégitime de certains aspects de la vie spirituelle, il le conçoit comme eux sur un type analogue à la force vitale de la biologie vitaliste; comme eux, il pense que c'est dans l'imagination créatrice de l'artiste ou dans le sentiment mystique que nous en atteignons la moins imparfaite expression. Comme à eux, il lui manque d'avoir pleinement compris ce qu'est ce rapport d'implication qui constitue la raison, cette interpénétration également irréductible à tout rapport extensif ou discursif et à l'interpénétration encore imparfaite dont la vie sentimentale est le type. Comme les romantiques, il semble, confondant la raison et le raisonnement discursif, ne pas voir que l'opposition entre l'harmonie interne plus ou moins complète de la raison et la désharmonie plus ou moins grande de l'irrationnel se retrouve aussi bien dans l'action spontanée

ou dans le sentiment immédiat que dans la pensée discursive, et que seule cette opposition permet de comprendre la distinction entre les formes supérieures et inférieures de la vie de l'esprit, entre le vrai et le faux, entre le bon et le mauvais. Comme aux romantiques, il est devenu impossible par là à M. Bergson de rendre compte d'une manière satisfaisante de la hiérarchie des formes de la vie spirituelle, et par suite du sens de son développement et de sa nature même ; car son développement n'est pas séparable de cette hiérarchie, et sa nature ne se manifeste que dans et par ce développement. Comme aux romantiques en effet il lui est devenu impossible de saisir la signification de la science moderne, dont il fait tantôt la systématisation toujours plus complète des illusions fondamentales que l'esprit, sous l'influence des besoins matériels, interpose entre lui et le réel, tantôt un effort pour déchirer le voile de l'illusion et toucher derrière lui la réalité absolue qu'il dissimule. Et comme aux romantiques encore il ne lui est pas devenu moins impossible de déterminer ce qu'est vraiment la liberté de l'esprit, puisqu'en y voyant l'expression indivise et indifférenciée de ce qu'il y a d'unique en notre moi, il s'interdit de distinguer entre ce qui, constituant le caractère unique de notre individualité psychophysiologique, exprime en nous l'égoïsme, l'antagonisme avec autrui et l'asservissement à la matière ; et ce qui, constituant le caractère unique de notre personnalité spirituelle, exprime la nature et le degré de notre affranchissement par rapport à l'existence matérielle et de notre communion avec l'idéal, qui est le principe profond de notre communion avec les autres âmes[1].

Mais comme la philosophie romantique autrefois, la

1. Pour un exposé plus complet des origines du bergsonisme, voir l'étude *A propos de l'idée de vie chez Guyau, chez Nietzsche et chez Bergson*.

psychologie romantique de M. Bergson a ce grand mérite, sinon de résoudre les problèmes qu'elle pose, du moins de nous empêcher de passer à côté d'eux et de croire que nous les avons résolus, parce que nous nous bornons à les ignorer; et elle rend ainsi au rationalisme cet inappréciable service de l'aider à conserver toute la largeur et toute la souplesse qui lui sont nécessaires, en l'empêchant de se fixer dans un intellectualisme étroit et de s'endormir une fois de plus de ce sommeil dogmatique, dont Kant l'a éveillé jadis et où certains des disciples de Kant risquent peut-être de le plonger de nouveau.

2° La logique de M. Russell est une tentative pour briser les cadres de la logique formelle classique, qui pose d'abord les concepts pour construire ensuite les jugements avec des concepts et qui ramène tout jugement à énoncer le rapport d'un sujet avec un prédicat. M. Russell, renversant l'ordre traditionnel, est parti de la logique du jugement pour aller de là à la logique du concept; c'est-à-dire qu'il est allé du tout logique à ses conditions, du rapport à ses termes. En second lieu, le rapport du sujet au prédicat ne lui apparaissant que comme un des rapports que le jugement peut traduire, il a travaillé à développer cette logique des relations qui avant lui était à peine ébauchée et qu'il a non seulement enrichie, mais perfectionnée dans ses principes et dans son mode de notation, en représentant directement la relation elle-même, au lieu de représenter les termes entre lesquels elle a lieu. Ces deux réformes logiques sont entièrement conformes à l'esprit de la philosophie hégélienne; elles peuvent être considérées l'une et l'autre comme un effort pour constituer cette nouvelle logique formelle, plus large et plus souple que l'Organon aristotélicien, dont Hegel n'est pas arrivé à formuler nettement les principes, mais que toute sa doctrine suppose. Et, bien qu'à diverses reprises M. Russell se montre préoccupé de

combattre le hégélianisme, il n'est pas invraisemblable que dans sa réforme logique il ait subi plus ou moins inconsciemment l'action des idées hégéliennes, si vivantes dans les Universités d'Angleterre et d'Ecosse (Voir entre autres indices, dans les *Principles of Mathematics*, le chapitre XVI sur le Tout et la Partie et l'application de ce rapport au rapport entre le jugement et ses termes).

Mais il s'est arrêté à mi-chemin et n'a pas tiré de ses idées maîtresses toutes les conséquences qu'elles comportaient. Sa théorie, dans ses parties les plus originales, vise à dépasser la logique de l'extension et de la compréhension exactement inverse de l'extension (théorie de la compréhension qui, comme nous le remarquions à propos de Hegel, renverse les rapports d'extension entre des concepts donnés, mais ne change rien au caractère général de ces rapports et laisse subsister leur analogie avec des rapports d'extension spatiale). Mais à la théorie des propositions M. Russell ajoute et dans les applications substitue bientôt celle des « fonctions propositionnelles », qui, par sa relation avec la théorie des classes, nous ramène aux postulats de la logique extensive d'Aristote. Dans la théorie des relations, il ne s'attache bientôt plus qu'à considérer le « domaine » et le « champ » des relations, c'est-à-dire une multiplicité extensive de termes où se retrouvent les propriétés des classes et celles des « ensembles » mathématiques. Et lorsqu'il définira la relation d'ordre, ce sera d'une manière qui paraîtra ramener tout ordre à un ordre extensif. M. Russell semble donc avoir abandonné presque aussitôt la voie nouvelle où il s'engageait pour regagner, par des chemins de traverse, la grande route où depuis si longtemps les logiciens se sont embourbés.

Le résumé si clair, si nettement ordonné, si fortement enchaîné et presque toujours si exact, que M. Couturat a donné des idées de M. Russell les simplifie malheureuse-

ment et les déforme même sur certains points. En ramenant dès l'abord le point de vue logique au point de vue de l'extension, contrairement aux déclarations formelles de M. Russell (voir par exemple *Principles of Mathematics*, p. 66), il ne laisse pas soupçonner le travail intellectuel, fait de découvertes et de tâtonnements, le conflit interne de tendances qui est si visible dans l'œuvre du philosophe anglais. Il ne laisse pas soupçonner davantage la contradiction que M. Russell, dans les *Principles*, a lui-même déduite de sa théorie extensive des classes, et qui rend nécessaire d'après lui un remaniement des fondements mêmes de sa doctrine logique. La solution de la contradiction que M. Russell a proposé depuis dans le *Mind* et dans la *Revue de métaphysique et de morale* suppose implicitement que l'on peut établir un ordre entre des termes qui ne constituent pas une multiplicité extensive. Mais le logicien anglais n'a pas dégagé cette idée sous sa forme générale et il n'a pas essayé de la suivre. Si nous suivons au contraire les lignes directrices de la philosophie hégélienne, il nous apparaîtra qu'on doit chercher de ce côté la solution du problème, que les rapports logiques ne sauraient être exactement analogues dans leurs propriétés fondamentales à des rapports d'extension, c'est-à-dire à des rapports spatiaux, que ce sont essentiellement des rapports d'ordre, comme l'ont aperçu Platon et Hegel, et que c'est autour des notions générales d'ordre inétendu, de direction inextensive qu'il faut tenter aujourd'hui de réorganiser la logique.

Le défaut commun à la psychologie de M. Bergson et à la logique de M. Russell, c'est de s'être fait de la raison une idée trop étroite, c'est de l'avoir, conformément à la tradition de l'Organon aristotélicien et contrairement à l'esprit du hégélianisme, involontairement spatialisée, ce qui a entraîné le premier à demander à un principe extrarationnel le secret de l'âme comme de la nature, et ce qui a conduit

le second dans une fondrière logique, d'où il essaie péniblement depuis plusieurs années de se dégager.

M. Boutroux. — Avant d'essayer de remplir mon devoir d'opposant, qu'il me soit permis de dire à M. René Berthelot combien son exposé si profond, si méthodique et si clair nous a intéressés et combien nous lui sommes reconnaissants d'avoir attiré notre attention sur la valeur historique et théorique de la philosophie de Hegel. Étudier le sens intrinsèque et véritable de l'hégélianisme, et montrer son intérêt actuel et vivant, ce sont là, d'ailleurs, deux problèmes qui ne sont pas très distincts, et M. Berthelot vient de nous donner un bel exemple de cette vérité. En essayant de repenser le système d'un grand philosophe, en s'efforçant de revivre la doctrine du point de vue de l'auteur lui-même, on ne fait pas seulement l'étude historique la plus sincère, mais aussi l'apprentissage philosophique le plus fructueux. Pour philosopher, la première condition, c'est d'être philosophe, d'être doué de l'esprit philosophique : or, l'esprit philosophique se nourrit de la pensée des maîtres, pensée que l'on trouve toujours vivante, toujours féconde, lorsqu'on se tourne vers les œuvres des maîtres eux-mêmes et que l'on tâche de les comprendre, non du dehors, mais du dedans. C'est cette impression de communion intellectuelle avec l'auteur que nous avons éprouvée avec joie en entendant parler M. R. Berthelot.

Je n'ai aucune observation importante à présenter au sujet de l'exposé qui vient d'être fait ; j'y retrouve, d'un bout à l'autre, l'esprit, la pensée de Hegel saisie dans toute son originalité vraie.

Mes remarques porteront sur des questions d'appréciation ou sur des difficultés que me paraît présenter le système de Hegel.

I

1° M. Berthelot, après avoir indiqué la manière dont s'est formé le système de Hegel, a déclaré que la conception hégélienne de la Raison implique nécessairement l'abandon de la logique aristotélicienne. Je crois que le mot est trop fort, car c'est sur la logique aristotélicienne elle-même qu'est fondé le hégélianisme ; seulement Hegel en fait une application hardie et nouvelle.

Que trouve-t-on en effet, à cet égard, dans la doctrine hégélienne ? On trouve cette idée que la contradiction est une chose insupportable pour l'esprit, et que là où elle apparaît elle doit être supprimée, d'une manière ou d'une autre. Le hégélianisme est précisément une méthode rationnelle de lever les contradictions partout où elles se présentent, et d'aboutir à poser des concepts qui en soient exempts.

Ainsi, pour Hegel comme pour Aristote, contradiction est marque de fausseté, le principe de contradiction est la règle de la pensée. Si l'absolu hégélien se meut, c'est pour vaincre la contradiction qu'il trouve en lui ; il s'ingénie à trouver une méthode pour se rendre un avec lui-même.

La différence ne porte donc pas sur le principe formel de contradiction : elle porte sur la conception de l'être. Pour Hegel, toutes choses sont données avec une contradiction interne, une contradiction, non *in adjecto*, mais *in subjecto* ; tandis que, pour Aristote, il semble qu'en tant que les choses sont, elles sont d'accord avec elles-mêmes. De plus, tandis que la métaphysique d'Aristote, liée plus intimement à la logique formelle, n'admet d'autre solution d'une contradiction que l'élimination de l'un des deux termes, la métaphysique hégélienne, plus radicalement dynamique, admet que les deux termes, de contradictoires

devenant simples contraires, peuvent évoluer l'un et l'autre, et se réconcilier, transformés, au sein d'un troisième terme, qui en est la synthèse une et qui leur est supérieur à tous deux. C'est ce qu'exprime le mot, capital dans le système de Hegel, *aufgehoben*. Les deux termes contradictoires, ou plutôt contraires, sont à la fois supprimés (ce qu'autorise la logique classique), conservés (sous une autre forme), et dépassés.

La différence, on le voit, porte sur l'être. Celui-ci, chez Hegel, est fait de contraires, lesquels sont susceptibles de se transformer de manière à cesser d'être contraires, et à s'unir intimement dans une essence supérieure. C'est d'ailleurs sous l'influence du principe de contradiction lui-même que s'accomplit ce processus.

2° Sur un second point, je voudrais apporter quelques compléments. M. Berthelot nous a donné un historique de la genèse du hégélianisme, qui, je crois, est exact dans les grandes lignes, mais qui n'indique que les antécédents immédiats. Or, si l'on se borne à situer ainsi Hegel dans son époque, on risque de diminuer beaucoup son importance, sa place dans l'histoire générale de l'esprit humain.

Suivant M. Berthelot, le hégélianisme serait purement et simplement une synthèse du kantisme et du schellingianisme, obtenue au moyen d'emprunts faits au platonisme. Ce serait une construction ingénieuse résolvant un problème qui s'est posé à un certain moment dans un certain pays. Ce serait une philosophie un peu spéciale. Or il n'en est rien ; la philosophie de Hegel a des racines profondes et reculées, comme le montrent sans peine ceux qui en ont recherché les origines. Voyez notamment Kuno Fischer, ou encore un récent ouvrage de Benedetto Croce intitulé : *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, chapitre II. Je me bornerai, sur ce point, à quelques indications rapides.

Dans les antécédents immédiats de Hegel (Kant, Fichte, Schelling), le hégélianisme est déjà en germe, plus nettement que ne l'a dit M. Berthelot. Hegel lui-même le reconnaissait : il disait qu'il avait repris, et introduit dans la philosophie de Schelling, *mutatis mutandis*, la méthode constructive de Fichte et ses trois moments.

Chez Kant le hégélianisme est préparé par les antinomies, notamment par la manière dont sont résolues les deux premières. Notons surtout, chez ce philosophe, la distinction fondamentale entre la logique générale ou aristotélicienne, purement formelle, et la logique transcendantale, ou logique de l'Etre concret. Voyez, dans l'*Einleitung* de la *Kritik der Urteilskraft*, la conséquenee de cette distinction. Tandis que la logique générale, qui ne connaît d'autre principe que le principe de contradiction, ne comporte que des divisions dichotomiques (*entweder, oder*), la logique transcendantale, qui poursuit des unités synthétiques, requiert par là même une division trichotomique, à savoir l'indication des trois moments que suppose la synthèse : 1° *die Bedingung* ; 2° *ein Bedingtes* ; 3° *der Begriff, der aus der Vereinigung des Bedingten und seiner Bedingung entspringt*. Kant fait suivre cette remarque du schéma de sa Philosophie : toutes les divisions y sont trichotomiques. De même, la pénétration dynamique des contraires, en opposition avec l'atomisme psychologique de Locke et de Hume, cet élément essentiel du hégélianisme, se trouve déjà dans le kantisme, notamment dans le pressentiment d'une source commune de la sensibilité et de l'entendement, ainsi que dans la philosophie de l'histoire, qui nous montre le jeu naturel des passions humaines acheminant les peuples à la liberté. C'est ce qu'a fait ressortir notamment le profond hégélien Edward Caird.

En ce qui concerne l'antiquité, l'idée générale de la philosophie grecque, c'est qu'il y a, dans l'être, deux princi-

pes distincts : d'une part, les matériaux, la matière, primitivement à l'état de chaos (*pugnantia secum*) ; d'autre par le Νοῦς, qui ordonne ces éléments suivant son principe d non-contradiction et d'harmonie. Le schéma de la Philosophie grecque : l'ordre sortant du chaos, le règne de l'esprit se substituant au règne de la nécessité brute, est aussi celui du hégélianisme.

D'Héraclite, en particulier, le philosophe du πόλεμος πάντων πατήρ et de la παλίντονος ἁρμονία, Hegel aimait à dire qu'il n'y a pas une seule de ses propositions qu'il n'eût fait entrer dans sa philosophie.

Chez Platon, le πρᾶγμα (Phédon) enferme en lui les deux contraires, et la dialectique a pour objet de résoudre cette contradiction. Les Idées elles-mêmes, d'abord opposées et séparées en apparence, bientôt se pénètrent les unes les autres et forment des harmonies.

Dans l'aristotélisme, patrie de la logique classique, la ὕλη, la matière donnée, avant l'intervention de l'esprit, est la puissance des deux contraires ; et l'intervention de l'esprit ne détruit pas l'inférieur pour y substituer le supérieur, mais fait du supérieur la pleine réalisation de l'inférieur.

Parmi les modernes, il faudrait citer Nicolas de Cusa, Giordano Bruno, Jacob Bœhme, antécédents directs de Hegel.

Chez Descartes, il y a des germes visibles de hégélianisme : Hegel dit dans l'*Encycloplédie* qu'autour du *Cogito* gravite toute la philosophie moderne. Il voit très bien que le cartésianisme, c'est la philosophie de la *Verknüpfung*, c'est la logique de la liaison, substituée à la dialectique, ou logique de la subsomption. *Cogito* et *sum* sont deux choses, deux termes qui sont donnés comme extérieurs l'un à l'autre ; ils sont liés immédiatement par l'intuition, par un acte original de l'esprit. Ainsi Descartes met à la base de la philosophie, non plus une proposition générale, mais un liaison, une synthèse de deux termes différents, opposés en

un sens. Le *cogito*, base de la Philosophie, n'est pas un syllogisme, ne suppose pas la majeure : tout ce qui pense est. C'est, au contraire, cette proposition générale elle-même qui se déduit de l'intuition du Cogito, lorsque l'entendement essaie de justifier cette proposition conformément à la méthode syllogistique. La nécessité de la liaison est alors traduite par une proposition universelle. D'ailleurs cette idée de liaison (*Verknüpfung*), qui, remarque Hegel, est le nerf du *cogito*, joue déjà un très grand rôle dans l'ensemble de la philosophie de Descartes. Par exemple, les choses qui pour nous sont contradictoires et s'excluent mutuellement ne sont peut-être pas selon Descartes, incompatibles pour l'entendement divin, qui les voit autrement que nous. En nous-mêmes, pensée et étendue, qui paraissent s'exclure, sont substantiellement unies.

De même, selon Pascal dans les *Provinciales*, la grâce et la liberté ne semblent en conflit que quand on les isole, et s'accordent telles qu'elles existent en Dieu. « Les deux raisons contraires, il faut commencer par là... Et même à la fin de chaque vérité, il faut ajouter qu'on se souvient de la vérité opposée. »

Enfin, à travers tout le leibnizianisme, circule la logique hégélienne. Leibniz distingue nettement le point de vue abstrait et le point de vue concret : ce qui au point de vue abstrait s'oppose, au point de vue concret se concilie. Si, par exemple, on envisage abstraitement le continu et le discontinu, il semble qu'il y ait entre eux contradiction : mais continu et discontinu transfigurés ne font qu'un dans la substance, et c'est pour surmonter leur contradiction que Leibniz imagine sa théorie de la substance. — De la même manière Leibniz résout l'opposition de la liberté d'indifférence et de la nécessité géométrique par sa conception de la nécessité morale, où se retrouve ce que l'une et l'autre renferment de positif.

La caractéristique de la Logique hégélienne, c'est d'unir la Logique du Possible et la Logique de l'Être. Hegel ne sépare pas la Logique abstraite et la Logique concrète. Aussi ne procède-t-il pas en prenant d'abord connaissance de l'être par une intuition (*Anschauung*) et en appliquant ensuite la logique formelle. Intuition et dialectique sont chez lui inséparables. L'être est donné comme étant le théâtre d'une dialectique interne, que le philosophe saisit, développe et voit aboutir en suivant docilement le mouvement de l'idée.

La philosophie n'apparaît plus ainsi comme une science statique, supposant des concepts donnés et déduisant leurs rapports de leur contenu : c'est la Raison dynamique animant, spiritualisant le chaos contradictoire qui lui est donnée, et du sein duquel elle a émergé elle-même.

II

J'aborde maintenant les trois points que M. René Berthelot a successivement envisagés : le problème du déterminisme, celui de l'optimisme et celui du panlogisme, dans la Philosophie de Hegel.

I. — Il semble à M. Berthelot que Hegel a écarté comme indifférent le problème de la contingence et de la nécessité pour y substituer un autre problème : celui de l'essentiel et de l'accidentel. — Je ne vois pas que Hegel ait précisément écarté la considération de la contingence, encore qu'il entende la contingence dans un sens assez difficile à définir.

Je trouve dans l'*Encyclopédie* (§§ 247-250), à propos du concept de la Nature, des assertions sur la contingence (*Zufälligkeit*). Il ne faut pas oublier que, pour Hegel, la Nature, c'est l'esprit extériorisé, ou l'idée sous la forme d'autre chose qu'elle-même ; le hégélianisme est un système

d'Idéalisme objectif; le développement de l'Idée ne procède pas de la conscience d'un sujet, mais de l'être même, qui n'a d'autre support réel que lui-même. Dans la nature comme telle, dit Hegel, les qualités (*Begriffsbestimmungen*) apparaissent comme ayant une existence arbitraire (*gleichgültig*) et isolée (*Vereinzelung*); et il ajoute : « *Die Natur zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit (rationalité, liberté vraie), sondern nur Zufälligkeit und Notwendigkeit.* » Il ne faut pas chercher de loi, de raison, pour le contingent. Il est précisément sans loi et sans raison (*ungebunden, zügellos, grundlos*), car une raison ne peut venir que de l'idée, du concept; et le concept, principe intérieur, est absent de la nature, qui en est l'extériorisation. Le contingent est *unbestimmbare Regellosigkeit. Das unmittelbar Konkrete ist eine Menge von Eigenschaften, die aussereinander und mehr oder weniger gleichgültig gegeneinander sind.* Le contingent manifeste une impuissance de la nature, *eine Ohnmacht der Natur*, son incapacité de se ranger d'emblée sous la loi du concept.

Le contingent est d'ailleurs rapproché par Hegel de la nécessité pure et simple, de cette nécessité brute d'où le concept, la finalité, la loi est absente : comme l'avait fait déjà Platon, et après lui Aristote, Hegel met du même côté la nécessité sans loi, ἀνάγκη, et la contingence, τύχη. C'est la force aveugle de la Nature comme telle, apparaissant, selon le point de vue, soit comme τύχη, soit comme ἀνάγκη.

Non content d'admettre l'existence du contingent, comme production aveugle et désordonnée, Hegel lui fait jouer un rôle essentiel dans la réalisation de l'esprit (*Encyclopédie*, édit. de 1845, p. 203). La logique hégélienne veut que l'irrationnel, avec les antinomies qu'il engendre, soit la condition, le père du concept, de la raison comme réalité vivante et efficace : πόλεμος πάντων πατήρ. La réalité est d'abord du côté de la nécessité brute et du contingent.

ques, physiques, chimiques ; la nécessité que manifestent les lois astronomiques ne lui impose pas. Plus relevé, l'entendement lui-même, *Verstand,* ne répond pas encore à l'idée qu'il se fait du rationnel. La puissance de l'entendement va jusqu'à poser les antinomies, non jusqu'à les résoudre. Ceci est l'affaire de la raison proprement dite, *Vernunft*. Ce que Hegel met au sommet de l'être, c'est l'Esprit absolu. Quelles sont les opérations de l'Esprit ? Ce sont l'Art, la Religion, la Philosophie : la Philosophie est ainsi l'activité suprême, elle est l'Esprit existant véritablement, en soi et pour soi, c'est-à-dire réalisant pleinement son essence.

Cette doctrine n'est donc pas un Panlogisme, au sens de la souveraineté pure et simple de *Gesetz* ou de *Verstand.* Mais elle est bien un Panlogisme, si l'on considère les caractères de la *Vernunft* qui en est le moteur. Elle peut être appelée un rationalisme absolu. Or remarquons que ce rationalisme élimine finalement l'individuel, comme n'ayant en lui-même aucune valeur. La liberté de l'Esprit, qu'il affirme, consiste dans la construction nécessaire d'un édifice de concepts, qu'une sorte de mécanique métaphysique déduit, comme des résultantes, des antinomies posées par l'entendement abstrait.

L'être, chez Hegel, est comparable à un bateau poussé également, dans un sens par le courant, dans un autre sens par le vent. Au point de vue de l'entendement abstrait, il n'y a pas de solution ; le bateau ne peut suivre les deux directions à la fois, puisque ce sont deux directions différentes ; il ne peut suivre l'une plutôt que l'autre puisque les deux poussées sont égales ; il ne peut enfin rester immobile, puisqu'il est sollicité à se mouvoir par des forces données. Cette question, abstraitement insoluble, la Nature la résout en dirigeant le bateau suivant une résultante qui transforme et synthétise les deux forces contraires. Tel est

le processus hégélien : la synthèse rationnelle et concrète y est la solution nécessaire des antinomies, que crée, mais que ne peut résoudre la logique abstraite.

Ce rationalisme, qui dépasse l'intellectualisme logique proprement dit, fait-il assez distinct le rôle de la raison pour que le nom de Panlogisme soit décidément illégitime ? On en peut douter.

En réalité la raison hégélienne dépasse, absorbe, transforme (*hebt auf*), c'est-à-dire, finalement, élimine l'intuition comme telle, de même qu'elle élimine l'accidentel, le contingent, le donné, l'individuel. Par suite, Hegel a bien dépassé l'universel abstrait qu'il attribue à Kant. Mais ce qu'il nous donne, ce n'est pas cette synthèse effective de l'universel et de l'individuel qui serait vraiment une œuvre supralogique. Ce qu'il substitue à l'universel-abstrait, c'est l'universel-concret. Tel l'État hégélien, substitué, comme seule réalisation effective de la liberté, soit à l'idéal moral, soit à l'idéal religieux.

Or cet universel-concret est encore trop apparenté à l'abstrait, trop méprisant pour l'individuel. En tout cas, le hégélianisme partage avec les systèmes conçus au point de vue proprement logique cette opinion que l'individuel, l'intuitif, le contingent ne peuvent figurer dans le développement de la philosophie qu'à son point de départ, mais que l'office de la raison est de les transformer en concepts, c'est-à-dire de les éliminer. Tel le système de philosophie mathématique qui reconnaît que les mathématiques débutent historiquement par l'intuition, mais qui considère le raisonnement mathématique comme susceptible d'être entièrement réalisé par de purs concepts, purgés de tout élément intuitif.

Le hégélianisme est un panlogisme concret, combinant en ses synthèses les universaux isolés de la logique abstraite, mais c'est un panlogisme.

III

Je terminerai par quelques réflexions sur le hégélianisme dans ses rapports avec le temps présent.

Que le hégélianisme ne soit pas mort, que dans ses idées maîtresses, et même à titre de système il tienne une place considérable dans la pensée contemporaine, c'est ce qui ressort avec évidence de l'examen des faits.

En Allemagne, indépendamment de la philosophie, où, à côté de Lasson, hégélien, un Zeller, un Kuno Fischer retiennent beaucoup de la méthode du maître, je trouve la marque de l'influence hégélienne chez des hommes tels que le théologien Harnack, l'historien Lenz, l'économiste Sombart.

En France a été publié, en 1897, un livre très apprécié de notre regretté collègue Georges Noël sur la logique de Hegel.

En Angleterre, surtout en Écosse, les études sur Hegel, la littérature hégélienne sont très florissantes. Je mentionnerai, à cet égard, les noms de Green, Stirling, Edward Caird, Henry Jones, Baillie. Ce dernier a publié, en 1901 : *Hegel's Logic,* et, en 1906 : *Idealistic construction of experience,* ouvrage d'inspiration hégélienne.

En Italie, cette année même a paru un ouvrage de Benedetto Croce, intitulé : *Cio ch' è vivo e cio ch' è morto della filosofia di Hegel.*

M. René Berthelot a conclu en disant que le mérite de Hegel est d'avoir élargi la conception de la Raison, et rien n'est plus juste.

Élargir la conception de la Raison, assouplir, rendre de plus en plus vivante et spirituelle la notion d'intelligibilité, c'est l'une des deux tâches essentielles qui s'imposent à la philosophie de la connaissance.

Dans son effort pour comprendre les choses, l'Esprit humain a suivi deux voies, il a abordé le problème par ses deux extrémités.

D'une part, il a cherché de quel biais il faut regarder les choses pour qu'elles nous apparaissent comme intelligibles.

D'autre part, il s'est efforcé de s'adapter lui-même de mieux en mieux à l'objet qu'il voulait connaître. Une éducation constante, une formation de la Raison en vue de l'interprétation de l'expérience, voilà ce nous montre l'histoire de l'entendement humain. La Raison n'est nullement demeurée immobile et identique, comme on l'a cru, comme on le dit encore trop souvent. La Raison est une réalité, donc elle vit, donc elle se nourrit de réalités, et, par là même, s'adapte et se développe.

Aux débuts de la philosophie grecque, chez Parménide, elle a commencé à prendre conscience de sa nature, et elle a posé le principe d'identité, comme loi commune et fondamentale de la pensée et de l'être. Puis elle s'est aperçue que cette notion purement logique ne pouvait suffire à l'explication de la Nature donnée, laquelle est essentiellement multiplicité, diversité, mouvement et changement. Avec Platon, la notion d'intelligibilité se transforme : penser, comprendre, ce n'est pas simplement voir l'être identique sous une diversité jugée illusoire, c'est saisir le rapport du même et de l'autre, de l'être et du non-être, dans tout ce qui est, dans les Idées éternelles elles-mêmes, principes des choses qui naissent et qui meurent dans le temps.

Avec Descartes, nouvelle révolution. On enseignait que penser, comprendre, c'est essentiellement subsumer le particulier au général. Penser, juger, dit Descartes, c'est apercevoir comme liées nécessairement deux choses distinctes qui peuvent se concevoir comme séparées. L'intelligibilité est maintenant l'aptitude de concepts, extérieurs l'un à l'au-

tre, à être liés immédiatement par l'esprit d'une manière indissoluble.

La notion de l'intelligibilité s'est encore modifiée avec Kant, Fichte, Hegel.

Ainsi la Raison a évolué, dans un effort constant d'adaptation aux choses. On peut dire, en gros, du point de vue de Hegel lui-même, qu'elle a été d'abord *Sinnlichkeit* (se bornant à identifier les semblables et à mettre en dehors les uns des autres les dissemblables); puis *Verstand,* classant les objets en genres et espèces et raisonnant par syllogismes ; enfin *Vernunft,* résolvant les oppositions en unités synthétiques.

Est-ce là tout ? Le hégélianisme a-t-il clos la période de développement de la notion d'intelligibilité, de la raison ? La conception hégélienne de l'intelligible est-elle définitive, et devrons-nous désormais l'imposer purement et simplement à tout le donné ? La Raison humaine n'a-t-elle plus désormais d'autre tâche que d'adapter les choses à ses catégories, sans qu'elle-même ait encore à évoluer pour s'adapter aux choses ?

La Raison, en un mot, est-elle définitivement constituée ?

A priori je ne vois pas pourquoi il en serait ainsi, pourquoi la raison, qui a évolué, devrait désormais être immuable. En fait, je crois constater que la raison, qui a marché, est encore en marche.

En quoi consiste, selon l'histoire, le progrès de la Raison ?

Tout d'abord certains aspects de choses lui apparaissent comme inassimilables : tel le Non-Être dans Parménide, l'ἀνάγκη chez Platon, le sensible chez Descartes.

Mais la Raison s'assouplit, s'élargit, et réussit de la sorte à s'assimiler des éléments de l'être qui d'abord la scandalisaient. Elle s'assimile le Non-Être avec Platon, la liaison synthétique avec Descartes, le moral avec Kant, l'évolution avec Hegel.

Dans quel sens s'est fait ce progrès de la Raison ? Visiblement la raison a marché de l'universel vers l'individuel. Sans rompre le lien qui l'attache à l'universel, son point de départ, elle s'est efforcée de saisir de plus en plus étroitement, grâce à des principes propres, les formes particulières et le détail des choses.

Dès lors, pourquoi nous en tiendrons-nous, avec Hegel, à ce point précis où il s'arrête : l'universel-concret ? Pourquoi serait-ce là le terme du développement ?

Sans doute l'individuel comme tel restera toujours inassimilable à l'intelligence comme telle, c'est-à-dire considérée abstraitement et séparée des choses, mais la tâche de la philosophie est de pousser méthodiquement ses efforts de manière à diminuer toujours davantage l'intervalle qui sépare l'individuel de la raison, et la raison de l'individuel.

Or il y a encore, dans le hégélianisme, une foule de choses qu'il nous faut renoncer à concevoir comme rationnelles, à moins de les transformer et de les dénaturer. Ce système, si large et compréhensif, rejette finalement, envoie promener, comme disait Platon, ἐᾷ χαίρειν, beaucoup d'éléments essentiels de la réalité : on pourrait appliquer à Hegel la phrase fameuse de Hamlet :

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy.

Hegel dénie toute valeur rationnelle à la variété individuelle comme telle. Sa dialectique la condamne à se polariser peu à peu en deux contraires, lesquels, à leur tour, doivent disparaître comme tels, pour ne renaître que transfigurés, dans une synthèse qui seule satisfera au principe de contradiction. Ainsi toute la richesse, toute la fécondité créatrice de la nature n'a d'autre sens, d'autre raison d'être que d'aboutir à des oppositions logiques que la raison lèvera en anéantissant les deux combattants, du moins sous la

forme où ils ont existé à leur point de vue. Quoi ! tout ce qui existe n'est créé que pour se résoudre en couples de contraires, tels que la lumière et l'ombre de Victor Hugo, contraires destinés eux-mêmes à s'abolir l'un l'autre ? Tout ce qui n'est pas l'idée synthétique, où se concilient (en attendant qu'y germent des oppositions nouvelles) les contraires transformés, n'est que moyen, instrument, objet et agent de destruction, et n'a plus de raison d'être quand une fois est apparue l'unité concrète qui seule en est la réalisation proprement dite. Ainsi, en supposant que Wagner représente la synthèse de Bach et de Mozart, ceux-ci sont absorbés en lui (*aufgehoben*), et ne présentent désormais aucun intérêt. Ou encore, l'art et la religion, en tant qu'ils sont, selon Hegel, deux contraires, ne doivent plus subsister sous leur forme propre, du moment qu'existe la philosophie, qui en retient et conserve tout ce qu'ils contiennent de positif et de vrai.

Et les effets de cette conception ne sont pas graves au seul point de vue théorique : dans la vie pratique une telle méthode se traduit en conséquences qu'il est intéressant de déduire. Considérons la variété des conditions dans la vie sociale. Le hégélianisme veut que cette variété évolue, de manière à se condenser en deux classes, et deux seulement : tels la bourgeoisie, le prolétariat. Ce n'est pas tout. Tant que nous ne considérons pas ces deux classes différentes comme deux contradictoires incapables de coexister, tant que nous ne les opposons pas l'une à l'autre de telle sorte que la vie de chacune d'elles implique nécessairement la mort de l'autre, nous manquons à la philosophie, nous prétendons arrêter l'idée dans sa marche fatale et irrésistible. Il en sera de même pour l'Église et l'État, pour l'individu et la société, pour la patrie et l'humanité. Partout où il y a diversité, cette diversité doit être poussée à l'extrême, de manière à devenir incompatibilité, et à engendrer

ainsi la guerre féconde, la guerre destructrice des forces antagonistes et créatrice de synthèses.

Est-ce donc un progrès de pousser ainsi tout ce qui est *autre* à se considérer comme *contradictoire*? N'y a-t-il pas lieu, au contraire, bien souvent, de considérer comme étant simplement *autre* ce qui se croit contradictoire? Là où l'on croit voir une opposition, une exclusion mutuelle, je voudrais, autant que possible, reconnaître une variété, qui, sans destruction, sans sublimation, sans *Aufhebung*, peut devenir une harmonie. Au lieu de dire que, par rapport à A, tout B est un non-A, je voudrais chercher si ce qu'on appelle non-A (ou le contradictoire de A) n'est pas parfois, tout simplement, B ou C, parfaitement conciliable avec A.

Ainsi, malgré sa large ampleur, le système de Hegel pèche encore par étroitesse. Il ramène tous les rapports à la contradiction et à la non-contradiction, et par là, gêne et mutile la réalité. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est trop étroitement asservi à la logique aristotélicienne, à la logique du milieu exclu? Toute la marche de l'être consiste pour lui à créer et à lever des contradictions. La nature de l'être est la contradiction, et son unique loi est la nécessité de faire disparaître cette contradiction.

Or, sans doute la logique aristotélicienne est la loi de la pensée et cette loi peut paraître suffisante, quand la pensée manie des concepts arrangés pour sa commodité ; mais quand on veut vraiment pénétrer les choses, il ne faut pas se contenter d'appliquer la loi des abstractions, il faut fondre autant que possible l'Être et la Pensée. Or ni dans l'Être, ni dans la Pensée vraiment concrète, le particulier, l'individuel, le contingent, ne disparaissent jamais radicalement du nécessaire et de l'universel.

La Raison développée et philosophique n'est pas forcément l'élimination de l'intuition ; la Raison du mathéma-

ticien lui-même ne peut éliminer totalement l'intuition. Sans doute la Raison ne saurait être une intuition pure et simple, si intellectuelle que cette intuition fût conçue (Schelling), mais c'est, peut-on dire, *intuitus quærens intellectum*, l'intuition cherchant à se comprendre : « Des intuitions sans concepts sont aveugles, des concepts sans intuitions sont vides », comme Kant l'a dit très justement. La Raison est un être qui vit : elle se forme, se cultive, se perfectionne, s'agrandit, s'enrichit, en se nourrissant de réalités, en s'adaptant de plus en plus complètement aux choses.

Il y a donc lieu, non seulement de développer et d'élargir la logique de la contradiction ou logique aristotélicienne (moins exclusivement appliquée, en fait, dans la métaphysique d'Aristote que dans celle de Hegel), mais aussi d'inventer la logique du contingent, de l'individuel, du divers, du dynamique, de l'harmonie, de l'ordre. Sans violer, certes, le principe de contradiction (qui d'ailleurs s'applique bien moins exactement aux choses qu'aux concepts et aux mots) une telle logique le dépasse et se fonde sur d'autres principes. La philosophie antique et moderne nous offre déjà des ébauches d'une semblable extension de la théorie de l'intelligible. Il faut *deux* principes, disait Leibniz ; pour rendre compte, non seulement du possible, mais de l'existence, il faut, à côté du principe de contradiction, celui de raison suffisante. C'est ainsi qu'à côté du principe abstrait : το δύνατον, les Grecs plaçaient un principe concret : τὸ πρέπον. Il s'agit, aujourd'hui, de chercher, à côté des rapports logiques d'incompatibilité et d'implication, des rapports d'harmonie et de compossibilité entre les choses ; il s'agit d'acheminer de plus en plus la Raison vers l'intelligence de l'individuel, de tâcher de rejoindre le plus possible, par la raison, le sentiment. C'était là une idée particulièrement chère à Pascal, qui rêvait une analyse des

raisons du cœur infiniment plus subtile, mais non moins précise que celle que pratiquent les géomètres.

Ce progrès, qui suppose un assouplissement croissant de la raison, à vrai dire, date de loin et se poursuit, se fait sous nos yeux mêmes. C'est l'œuvre des Platon, des Descartes, des Leibniz et des Hegel, qui se continue chez les logiciens voués à l'étude de la pensée concrète, et qui permettra de comprendre de plus en plus, non seulement les rapports mécaniques des choses, mais encore les rapports moraux et esthétiques.

Permettez-moi de rappeler, en terminant, que les anciens aimaient à citer deux maximes contraires également célèbres.

La première était : L'étonnement est le commencement de la philosophie ;

La seconde : Le philosophe ne s'étonne de rien.

On discutait beaucoup sur la vérité de l'une ou de l'autre maxime, et, de fait, elles semblaient se contredire absolument : au fond il n'en est rien. Sans doute, l'étonnement est le commencement de toute philosophie ; il faut que la Raison commence par s'étonner en voyant que les choses données dans la réalité ne consentent pas à rentrer dans ses cadres. Mais cet étonnement même sollicite son activité : d'une part, elle cherche à considérer les choses d'un biais qui les lui rende intelligibles ; d'autre part, ce moyen se montrant insuffisant, elle réfléchit sur elle-même, et elle se travaille de manière à offrir aux choses des cadres plus souples, plus propres à les recevoir. Si ce développement pouvait se poursuivre jusqu'au terme où il tend, la raison ne s'étonnerait plus. Ce qui lui semblait inintelligible et ce qu'elle croyait devoir écarter comme illusoire : le mouvement, le Non-Être, l'unité concrète, le divers, l'individuel, la contingence, la liberté, rien de tout cela ne lui serait plus étranger. Alors le philosophe pourrait dire à juste

titre qu'il ne s'étonne de rien, et ce serait la fin de la Philosophie.

M. René Berthelot. — Il me suffirait, pour être heureux d'avoir proposé mes thèses sur Hegel à l'attention de la *Société de Philosophie*, de songer qu'elles ont provoqué l'exposé que nous venons d'entendre. Je tiens donc à remercier tout d'abord M. Boutroux d'être venu prendre part à cette discussion et d'avoir bien voulu apporter l'appui de son autorité à plusieurs des thèses principales que j'ai cherché à défendre aujourd'hui. Nous sommes d'accord sur ces trois points essentiels que le hégélianisme ne comporte pas l'affirmation d'un déterminisme absolu, que ce n'est pas un optimisme intégral, enfin que ce n'est pas un panlogisme, au moins dans le sens que l'on donne d'ordinaire à ce mot, et si l'on entend par là que Hegel aurait voulu reconstruire *a priori* le monde par des assemblages de concepts abstraits. Et nous sommes d'accord aussi sur ce point que la pensée hégélienne demeure aujourd'hui vivante, féconde et représente encore actuellement à bien des égards l'effort le plus heureux de l'esprit philosophique pour élargir et assouplir l'idée de raison sans sacrifier la rationalité interne de l'existence réelle, — toutes réserves faites d'ailleurs sur ce que pourront être les progrès futurs de la réflexion métaphysique et sur les précisions nouvelles, sur les compléments ou les restrictions à la pensée de Hegel que peuvent nous suggérer l'étude de la science actuelle ou celle de certaines métaphysiques du passé.

Je tiens à dire également que je suis pleinement d'accord avec M. Boutroux sur les origines lointaines du hégélianisme et sur les racines profondes qu'il a dans la philosophie antique comme dans la philosophie moderne. Si je n'ai pas étudié cette question, c'est que mon objet étant seulement de dégager le sens général de la philosophie hégélienne pour répondre aux critiques qu'on lui adresse le plus souvent, il me suffisait dans

ce but de préciser la tendance de la doctrine par rapport à ses antécédents immédiats. Je n'ai même pas entrepris, et pour la même raison, d'en étudier avec quelque détail les origines immédiates. Si l'on traitait pour elles-mêmes et d'une manière plus complète ces questions d'origine, on pourrait aux antécédents et aux précurseurs qu'a si justement indiqués M. Boutroux, ajouter deux influences qui ont été profondes, celle du Néoplatonisme et celle de Spinoza ; cette dernière a été fréquemment exagérée, elle est considérable cependant : Hegel est plus près de Spinoza que de Pascal ; et d'un autre côté les trichotomies de sa philosophie ressemblent encore plus à celles de Proclus qu'à celles de Kant [1]. Cette double influence a sans doute été directe pour une part, mais elle s'est aussi en grande partie exercée, surtout au début, par l'intermédiaire de Schelling ; il faudrait en dire autant de l'influence de la philosophie d'Aristote par exemple ; d'autres influences, comme celle du *Cogito* cartésien sur Hegel, semblent s'être exercées en grande partie par l'intermédiaire du kantisme.

Quelques divergences d'interprétation subsistent pourtant entre l'exposé de M. Boutroux et le mien. C'est uniquement sur ces points que je ferai porter les remarques suivantes. Je reprendrai dans le même ordre que précédemment les trois questions de la contingence, de l'optimisme et du panlogisme pour terminer par des observations sur le rapport entre la théorie de Hegel et la logique classique.

1° M. Boutroux croit pouvoir conclure des assertions de Hegel sur la *Zufälligkeit* que le philosophe allemand a catégoriquement affirmé l'existence de la contingence dans la nature. Assurément l'interprétation de ces passages présente de grandes difficultés et ils ne sont pas sans souffrir de cette imprécision qui est souvent irritante chez Hegel quand on

1. Cf. l'étude sur *Proclus*, pages 158-164.

veut serrer de près sa pensée. Mais il me semble pourtant que ces passages mêmes, quand on les remet à leur place dans l'ensemble du système, doivent être interprétés plutôt comme l'affirmation de l'accident et du hasard que comme celle de la contingenee proprement dite. Pour Hegel, la nature comporte à la fois et inséparablement hasard (*Zufall*) et fatalité (*Notwendigkeit*). Lorsque nous considérons la chose matérielle, le « concret immédiat », ses propriétés (*Eigenschaften*) ne sont pas liées les unes aux autres par un lien nécessaire (*ungebunden, zügellos*), elles ne sont pas liées nécessairement à la nature interne du concept (*grundlos*) ; elles sont logiquement extérieures les unes aux autres (*aussereinander*) et leur coexistence dans une même chose est plus ou moins arbitraire (*mehr oder weniger gleichgültig*), il y a donc dans ce rapport quelque chose d'indéterminable rationnellement (*unbestimmbar*) et qui échappe à toute règle générale (*regellos*). Cela signifie que si loin que nous cherchions à pousser nos explications, nous n'arriverons jamais à faire de toutes les propriétés d'une chose concrète et individuelle un tout rationnel et harmonique, et cela à cause de cet infini « extrinsèque », *partes extra partes*, qui caractérise la nature matérielle ; s'il en était autrement nous pourrions nier et supprimer purement et simplement l'existence de l'espace, dont la position équivaut à celle de cet infini extrinsèque ; nous pourrions nier la matérialité de l'univers, n'y voir qu'un symbole provisoire, non une forme d'existence inférieure, mais réelle et nécessaire à la position des formes d'existence qui lui sont supérieures ; la vérité serait alors dans le panlogisme, l'être se résoudrait entièrement en une combinaison nécessaire de déterminations conceptuelles, et c'est justement ce que Hegel n'admet pas. De là l'obligation de distinguer dans l'étude des objets naturels leurs propriétés essentielles et ce qu'il y a encore d'accidentel. La distinction me paraît très voisine de la

distinction qu'établit Cournot entre la donnée historique et la loi scientifique (ou le « hasard » et la « raison ») dans les sciences de la nature : quand nous étudions le système planétaire, nous avons besoin pour expliquer les positions actuelles des astres de considérer : 1° la loi de l'attraction ; 2° les positions antérieures des astres. Pour expliquer ces positions antérieures, il faut encore considérer : d'une part la loi de Newton ; d'autre part certaines positions qui les ont précédées et que la loi générale ne suffit pas à expliquer. Et ainsi de suite indéfiniment. Si loin que nous élargissions le champ de nos investigations, le dualisme de la loi et de la donnée accidentelle reparaît inévitablement. Tout objet matériel concret, ou tout ensemble d'objets concrets, par exemple le système planétaire, est le lieu de rencontre de plusieurs séries indépendantes, ce qui constitue pour Cournot la définition du hasard. Et l'on pourrait appliquer aux propriétés accidentelles d'une chose matérielle, dans la théorie de Cournot, les épithètes de Hegel que je rappelais tout à l'heure après M. Boutroux. Je ne vois rien là qui équivaille à une affirmation catégorique de la contingence proprement dite. Il en résulte seulement qu'on ne peut pas selon Hegel affirmer dogmatiquement le déterminisme absolu de l'univers, car on ne le pourrait que par une totalisation, une unification du monde matériel qui est impossible en raison de l'extériorité indéfinie où consiste sa nature même. Affirmer l'existence absolue de la contingence, ce serait encore se placer à un point de vue statique, ce serait affirmer que l'on peut totaliser définitivement les propriétés explicables d'un objet, et qu'en dehors de cet ensemble de propriétés il y a celles dont la nature et la liaison demeureront toujours inexplicables. Au lieu de supprimer l'espace et la matière, comme il arriverait si l'on affirmait dogmatiquement un déterminisme absolu, on en viendrait à soutenir qu'à côté de la nature qui participe à la raison, il y en

a une autre qui n'y participe pas ; on poserait une matière en soi, sans relation avec l'idée et avec l'esprit, ce qui n'est pas moins inadmissible pour Hegel. Il faut conclure, je crois, qu'on ne saurait ni dans le sens du déterminisme ni dans celui de la contingence dépasser l'affirmation d'une intellection de l'univers matériel toujours progressive et toujours inachevée, sans sortir de la philosophie hégélienne en substituant à l'idéalisme dynamique un réalisme substantialiste. Chez Hegel d'ailleurs, comme chez Cournot, le hasard et la fatalité de la loi ne se rencontrent pas partout dans la même proportion : un ensemble matériel présente d'autant plus d'harmonie interne que ses propriétés peuvent davantage se déduire de la loi qui le caractérise : il semble y avoir par exemple moins de hasard et plus d'harmonie dans le système planétaire que dans la distribution des étoiles à travers l'espace. Mais le hasard et la fatalité ne sont pourtant ni des existences mutuellement extérieures l'une à l'autre, ni des propriétés de termes distincts et mutuellement extérieurs ; ce sont deux points de vue différents, mais inséparables, sur une même réalité, comme à un stade antérieur du système l'Être et le Non-Être, l'Identique et le Différent, qu'on ne pourrait pas davantage poser l'un hors de l'autre sans abolir leur nature même et dont cependant les termes suivants participent en des proportions diverses.

Remarquons enfin à ce sujet qu'à la distinction entre le hasard et la loi harmonique se juxtapose chez Aristote comme une seconde distinction, différente de la première, la dualité entre les faits nécessaires et les faits contingents, c'est-à-dire que hasard et contingence apparaissent à Aristote comme ne se confondant nullement et que l'affirmation indépendante de la contingence semble liée chez lui à la nature réaliste et substantialiste de sa doctrine.

Pour ce qui est du libre arbitre, de la volonté arbitraire

(*Willkür*), Hegel n'affirme pas non plus, à la façon d'Aristote et d'Épicure, qu'elle suppose comme sa condition la contingence dans la nature ; il y voit seulement ce qui constitue l'accidentel dans le développement de l'esprit. Le hasard spirituel est d'ailleurs d'une autre nature et présente une signification plus profonde que le hasard matériel. L'esprit est essentiellement liberté, c'est-à-dire pouvoir de se développer dans le sens de l'harmonie interne, au lieu de rester dominé par la fatalité naturelle. Mais la liberté ne saurait être intégrale, totalement réalisée, puisque par sa nature elle est un acte, quelque chose de dynamique, non de statique, et que son vrai nom est plutôt libération que liberté. L'esprit, dans sa réalité concrète, ne saurait donc être liberté pure, et la liberté, qui est le développement dans le sens de l'harmonie idéale, suppose comme sa condition le libre arbitre qui est le pouvoir soit de se développer dans le sens de l'idée, de la liberté, soit de se laisser dominer par la matière, par le corps, par l'extérieur, par ce qu'il y a de fatalité désharmonique dans la nature ; c'est le pouvoir, en d'autres termes, de choisir entre le bien et le mal ; ce n'est ni une détermination nécessaire par la fatalité naturelle, comme le mouvement des astres, ni un choix infaillible du meilleur, comme le serait la liberté contradictoire que prêtent à Dieu certains théologiens. Il suit de là que le mouvement de l'esprit vers l'harmonie interne n'est pas comparable au mouvement fatal d'une planète le long de sa trajectoire, puisque l'âme, en tant que libre arbitre, peut soit s'orienter dans la direction de l'harmonie, de la liberté, de Dieu, de l'idéal, soit s'en détourner et s'orienter en sens inverse. Par là s'explique ce qu'il y a d'accidentel dans le développement spirituel, ce qui rend impossible de prévoir l'avenir de l'esprit. Le hasard est ainsi inséparable de la nature de l'esprit, qui est liberté interne infinie, et précisément parce que l'esprit est liberté sans limites fixes,

comme le hasard est inséparable de la nature de la matière, qui est extériorité infinie, détermination par le dehors, et précisément parce qu'elle est extériorité sans bornes par rapport à soi-même. Mais ce hasard spirituel, qui est inséparablement lié avec la liberté rationnelle, avec l'affranchissement de l'esprit par rapport aux fatalités externes, n'implique pas comme sa condition la contingence de la nature matérielle, qui serait la position à l'état de réalité absolue, et en quelque sorte la substantialisation de ce qui dans la nature se dérobe sans cesse aux prises de l'esprit, c'est-à-dire de ce qui est le plus étranger à la liberté rationnelle, de ce qui s'oppose à elle le plus complètement.

2° M. Boutroux, en examinant la question de l'optimisme, nous a dit que les êtres individuels, en tant que tels, n'ont pas de valeur intrinsèque aux yeux de Hegel. Et dans la suite il est revenu à plusieurs reprises sur cette idée. Rien n'est plus vrai ; mais encore faut-il bien s'entendre sur le sens de cette formule et en particulier sur le sens des mots *valeur* et *individuel*. D'abord la douleur soufferte par un individu et le tort qui lui est fait sont en eux-mêmes des maux, des diminutions de l'harmonie de l'univers, alors même que l'existence de cette espèce de maux apparaîtrait comme inévitable, alors même que certains de ces maux individuels apparaîtraient comme les conditions d'un plus grand bien. Hegel s'est efforcé de prouver que l'harmonie de l'univers est nécessairement imparfaite et relative, que l'esprit dans sa nature et dans son histoire est plutôt une harmonisation qu'une harmonie ; mais cela ne signifie ni que la multitude des désharmonies de détail, des souffrances, des injustices, des cruautés qui existent dans la réalité, soit bonne, ni que même d'une manière relative, elles puissent toutes être justifiées, en tant que conditions d'harmonies supérieures. — Ensuite, dans un être individuel et par là unique de son espèce, il faut distinguer d'après Hegel,

d'une part, l'individualité au sens étroit du mot, l'individualité psychophysiologique, et d'autre part la personnalité spirituelle. La première exprime son asservissement à un organisme déterminé, sa localisation à une région déterminée de l'espace, du monde matériel ; l'autre exprime son affranchissement par rapport à la matérialité, par rapport à son égoïsme et à ses sensations particulières. C'est la première seule qui par elle-même et en tant que telle est dénuée de valeur. La seconde (la personnalité spirituelle) n'est pas quelque chose de moins unique que la première, de moins caractéristique d'un certain être individuel. Le génie propre de Sophocle diffère de celui d'Eschyle, le génie de Raphaël diffère de celui de Michel-Ange, celui de Bach de celui de Beethoven ou de Mozart ; et ce qu'est le génie chez les grands hommes, la personnalité spirituelle l'est à un degré moins élevé dans tous les êtres qui participent à la vie supérieure de l'esprit ; la forme particulière et l'intensité de cette spiritualité expriment en chacun de nous la nature spéciale et le degré de notre participation à l'idéal, comme la forme particulière de notre individualité psychophysiologique et l'intensité de notre égoïsme expriment la nature spéciale et le degré de notre asservissement à la matière. Toute la vie sociale, collective, n'est que le moyen de s'élever de l'individualité égoïste à la personnalité spirituelle. Et celle-ci, bien loin d'être sans valeur, est au contraire ce qui donne sa valeur à tout le reste. Sans doute, ce qui nous importe chez les hommes de génie et ce qui fait leur valeur, c'est la nature et le degré de leur pénétration interne par un idéal qui les dépasse et de leur collaboration, consciente ou inconsciente, à la réalisation de l'Idée ; mais chacun d'eux n'en est pas moins précieux et en un sens irremplaçable aux yeux du philosophe, en tant qu'il exprime seul un certain aspect ou un certain moment de l'Idée ; il est facile d'apercevoir la place qu'occupent les

grands hommes aux yeux de Hegel dans l'histoire de l'art, de la religion et de la philosophie ; mais il n'a pas moins nettement affirmé l'importance de leur rôle dans l'histoire générale. Et ce qui est vrai de l'homme de génie l'est à un moindre degré de quiconque a vécu de la vie de l'esprit. Quant à l'individualité psychophysiologique elle-même, on doit se souvenir d'abord que son existence en général est inséparablement liée à celle de la personnalité spirituelle et que celle-ci ne saurait se réaliser en dehors de celle-là ; ensuite que telle personnalité spirituelle a telle individualité pour condition et qu'elle lui confère ainsi indirectement dans une certaine mesure la valeur qu'elle n'aurait pas par elle-même. Enfin il ne faut pas oublier que le développement de l'esprit à travers l'histoire de l'humanité est en grande partie accidentel, et que c'est seulement après coup que le philosophe peut rechercher dans cet amas de faits qu'est l'histoire ce qui constitue un progrès vers l'harmonie et vers la liberté, et dégager de ce qui est indifférent ou mauvais ce qui possède une valeur plus ou moins grande, ou en soi-même ou comme condition de formes plus hautes de la vie spirituelle.

3° M. Boutroux a distingué deux significations du mot panlogisme et soutenu que si dans l'un de ces sens ce mot ne pouvait s'appliquer au hégélianisme, il pouvait en revanche lui convenir dans un autre sens. Je crois que ce serait encore là rétrécir la pensée de Hegel, et c'est sans doute la divergence d'interprétation la plus grave qui subsiste entre nous. On pourrait se demander en premier lieu si même dans ce sens restreint, il ne serait pas singulièrement malaisé de concilier cette thèse avec celle d'après laquelle Hegel accorderait une réalité véritable à la contingence. Mais laissons de côté cette difficulté. La thèse de M. Boutroux repose sur l'interprétation qu'il donne du mot « *aufheben* ». Pour lui la synthèse, le terme supérieur

détruirait, éliminerait, absorberait, d'une manière générale, les termes inférieurs ; et en particulier la connaissance philosophique, étant la dernière des formes essentielles de l'être, permettrait d'éliminer toutes les autres formes d'existence ; celles-ci constitueraient un échafaudage provisoire que l'on peut renverser, « envoyer promener », une fois le sommet atteint. Or je ne crois nullement que ce soit là le rapport véritable que Hegel établit entre le terme synthétique et ses conditions, et plus spécialement entre la philosophie et les autres formes de l'être ; je ne crois pas que tel soit le sens de l'*Aufhebung* hégélienne. Sans doute, Hegel a proclamé que, dans beaucoup de cas, le passage à de nouvelles formes d'existence ne peut se faire que par la lutte et par la destruction des anciennes ; il n'a pas méconnu, en particulier, les aspects tragiques de l'évolution sociale et le rôle que joue dans le progrès de l'esprit non seulement le hasard, mais le choc brutal des forces en conflit. Seulement ce n'est pas là chez lui une loi générale qui gouvernerait constamment les relations des formes antérieures de l'être aux formes nouvelles. Si Hegel déclare que chacun des termes d'abord posés, chacun des termes contraires de la synthèse, est aboli (*aufgehoben*), il ajoute aussitôt : *aboli en tant que tel* (*als solcher*). Cela signifie qu'il serait contradictoire de l'affirmer comme la forme totale et définitive de l'être, en le posant seul (*en tant que tel*), en l'isolant, en l'abstrayant des formes opposées et des formes supérieures qui sont aussi nécessairement que lui-même des aspects du tout. Mais il n'est nullement aboli en tant que point de vue sur l'univers ou moment de son développement ; loin de là, il est à ce titre, ainsi que les formes qui lui sont supérieures et ainsi que celles mêmes qui lui sont inférieures, posé non seulement comme réel, mais comme nécessaire. Dans ce développement de l'être, les termes inférieurs constitueront tantôt des conditions abstraites dont la néces-

sité demeure affirmée aussi universellement que celle des termes conditionnés par eux, tantôt des réalités passagères auxquelles il s'en substitue matériellement d'autres qui n'auraient pu apparaître sans elles, tantôt enfin des réalités qui subsistent en fait auprès des formes plus harmoniques de l'être. Le premier cas est celui des moments de l'Idée dans son existence purement abstraite et logique ; et des caractères les plus généraux de la nature matérielle (p. ex. l'Être et le Non-Être, le Même et l'Autre, la Quantité et la Qualité, le Hasard et la Fatalité) ; le second cas est celui, par exemple, de générations humaines qui se remplacent et de certaines formes sociales que ces générations réalisent ; le troisième cas est celui de diverses formes de la vie spirituelle (p. ex. le droit, l'art, la philosophie), qui croissent les unes près des autres sans se détruire ; et c'est déjà le cas en face duquel nous nous trouvons quand nous envisageons le rapport de la nature avec l'esprit. Dans les trois cas, nous sommes en présence de types d'existence qui ne peuvent prétendre à être la forme totale et définitive de l'être. Mais on ne saurait ramener ces trois cas au deuxième d'entre eux comme veut le faire M. Boutroux, sans méconnaître la dialectique idéaliste qui est l'âme de la doctrine. Car ce serait concevoir le rapport qui relie entre eux les moments de l'être sur le type de l'extériorité par laquelle des choses matérielles se chassent l'une l'autre de l'existence. Or cette substitution matérielle d'un terme à un autre peut bien se produire dans certains cas, parce que la matérialité est un point de vue sur l'être total ; mais elle ne se retrouve pas partout et ne caractérise pas la relation entre les types les plus hauts de l'existence, parce que la matière n'est qu'un moment et un moment inférieur de l'Idée. La thèse de M. Boutroux, peut-on dire encore, aboutirait à concevoir le rapport entre la synthèse et ses conditions sur le type du rapport qu'il y a dans la logique classique entre

deux contradictoires, c'est-à-dire qu'elle ramènerait ce rapport à ceux que pose l'entendement abstrait, et Hegel déclare expressément que le rôle de la raison est de poser des rapports d'une autre espèce, irréductibles à ceux-là.

La comparaison avec les deux forces qui poussent en avant le bateau me paraît avoir le même défaut : elle assimile à des rapports matériels, elle spatialise implicitement les rapports entre les moments divers de l'Idée et par là elle les dénature. La réflexion philosophique ne résout pas l'être en termes incompatibles dont le dernier posé détruirait et absorberait entièrement en lui tous les autres, elle nous fait apercevoir dans l'univers un ensemble où une diversité de manières d'être, de moments de l'être, de conditions d'existence, non seulement sont mutuellement compatibles, mais encore s'harmonisent et en un certain sens s'impliquent mutuellement, de sorte que la pensée du philosophe les affirme tous sans en détruire aucun, car elle n'exclut et ne nie chacun d'eux que dans le sens et dans la mesure où il serait exclusif et négatif de tous les autres.

Ce que je viens de dire en général du rapport que soutient chaque terme du mouvement dialectique avec ses conditions, je ne puis que le redire, en particulier, du rapport que soutient la philosophie, cette forme dernière de la vie spirituelle, avec l'ensemble des formes précédentes, la vie religieuse, la vie artistique, la vie juridique, l'intuition empirique, etc. De chacune de ces formes la réflexion philosophique n'abolit et n'absorbe ni l'irréductible réalité de fait ni la valeur idéale. Tout au contraire, elle justifie et l'existence spécifique et la légitimité relative de chacune d'elles, s'attachant seulement à démontrer qu'aucune ne saurait se poser en révélation de l'Absolu, du Réel en soi, ou en principe d'évaluation exclusif et suprême. Et si Hegel pose la philosophie comme forme dernière de la vie spiri-

tuelle, c'est justement parce qu'elle est essentiellement la conscience du devenir de toutes les formes de l'être et de son propre devenir, du rapport de toutes ces formes entre elles et de leur rapport à elle-même ; c'est justement parce que, tout en représentant l'harmonisation interne la plus complète de l'être, celle où l'être est pour soi ce qu'il est en soi, elle se refuse cependant, en raison même de sa nature et parce qu'elle est une Dialectique, à être érigée en absolu ; le philosophe en tant que tel n'est pas un saint, un artiste ou un politique ; et si son rôle est d'essayer de comprendre ce qui est, de juger ce que vaut l'art, ou le droit, ou la matière, si dans son esprit ces formes d'existence deviennent ainsi « pour soi » ce que par elles-mêmes elles étaient « en soi », il ne les remplace pas pour cela, il ne les rend pas inutiles, il ne peut pas se passer de leur existence en tant que réalités données, et les penser, pour le philosophe, c'est aussi bien les poser comme irréductibles à lui que comme irréductibles les unes aux autres. L'art, ou le droit, ou la matière ne se trouvent pas remplacés, pour le philosophe, par la pensée qu'il en a, mais seulement posés dans un rapport nécessaire avec cette pensée ; ils sont si peu résorbés en concepts que les concevoir c'est précisément les affirmer comme distincts de la pensée philosophique. Je ne saurais donc souscrire à cette conclusion de M. Boutroux que l'individuel et l'intuitif, selon Hegel, ne figurent dans la philosophie qu'à son point de départ ; car la philosophie pour lui consiste à montrer que la désharmonie relative qui caractérise l'individualité et l'intuition sensible, comme la désharmonie plus profonde qui caractérise la matière même, ne peuvent pas être intégralement résorbées dans une harmonie supérieure, leur réalité spécifique et relative étant la condition même de la position et de la réalisation graduelle de cette harmonie supérieure. Et je ne puis que rejeter l'assimilation entre le hégélianisme

et le système de philosophie mathématique qui considère les mathématiques comme comme débutant historiquement par l'intuition spatiale, mais croit pouvoir les reconstruire avec des concepts purgés de tout élément d'intuition spatiale. Car si l'on se place au point de vue hégélien, on apercevra que les concepts d'où partent ces philosophes contiennent déjà, sous le nom de « classes » ou d' « ensembles », l'idée d'une pluralité de termes coexistants et mutuellement extérieurs, c'est-à-dire la caractéristique essentielle de la spatialité, et qu'au lieu de prouver la possibilité de reconstruire les idées de nombre et d'espace avec des concepts purement logiques, ils ont démontré sans le vouloir, plus clairement peut-être qu'on ne l'avait encore jamais fait, l'insuffisance de la logique traditionnelle qui pose comme caractéristiques des rapports intelligibles les propriétés fondamentales par où se définissent les rapports spatiaux.

4° Et ainsi je me trouve amené à un dernier problème, étroitement connexe du précédent, problème que M. Boutroux a soulevé au début de son exposé et avec la solution duquel est liée la critique qu'il a faite du hégélianisme. Hegel a-t-il rejeté la logique d'Aristote ? Ou l'a-t-il acceptée et s'est-il borné à en faire un emploi hardi et original ?

M. Boutroux lui-même a remarqué que chez Hegel le logique ne se sépare pas du réel et que, dans le réel, les contradictoires de la logique classique sont identiques. Je ne vois pas comment on pourrait échapper à cette conclusion que la logique d'Aristote selon Hegel est imparfaite, puisque la logique doit pouvoir s'appliquer au réel et que la logique d'Aristote ne s'y applique pas. Et son système tout entier me paraît destiné à montrer comment des termes qui paraîtraient exclusifs l'un de l'autre et même contradictoires, si l'on tenait pour vraie la logique classique, peuvent coexister et même soutenir des rapports harmoniques, parce que la logique classique ne s'applique qu'aux abstractions de l'en-

toutement et que ce n'est pas la logique de la raison. Toute la dialectique de Hegel est une tentative pour établir entre une multiplicité de termes un rapport de diversité harmonique d'un genre nouveau, qui relie même les opposés entre eux et qui n'est ni un rapport de contenance, ni un rapport de contension, de même que l'opposition n'est pas un rapport d'exclusion. C'est ce type de rapport harmonique qui pour Hegel caractérise la raison et il ne se ramène à aucun des types auxquels la logique classique prétend réduire tous les rapports logiques. Les termes que pose la dialectique hégélienne ne sont ni affirmés ni niés purement et simplement : et chacun d'eux est affirmé et nié en un certain sens et dans une certaine mesure, nié en tant que réalité absolue et indépendante, affirmé dans son rapport avec tous les autres termes, en tant que point de vue sur le tout et moment de son développement. C'est là une attitude vis-à-vis de l'affirmation et de la négation que ne connaît pas la logique traditionnelle, pour qui l'affirmation et la négation sont particulières ou universelles, deux mots désignant des rapports qui peuvent toujours être représentés par des relations extensives. Sans doute la dialectique hégélienne *repose* sur l'emploi du principe de contradiction : seulement la contradiction chez Hegel existe non pas entre les diverses formes de l'être, la matière et l'esprit, l'individu et la société, l'art et la philosophie, mais entre deux thèses *opposées* : d'une part la thèse d'après laquelle l'une quelconque des formes essentielles de l'être pourrait être soit *affirmée*, posée comme réalité totale et définitive, soit niée, éliminée totalement au nom d'une autre des formes de l'être ; d'autre part la thèse d'après laquelle chacune de ces formes essentielles de l'être doit être posée dans et par son *rapport* à l'ensemble des autres. Comme d'après les remarques que je viens de présenter sur les notions d'*harmonie*, de *point de vue* et de *moment* chez Hegel, la première de

ces deux thèses est solidaire de la logique d'Aristote, et comme le système de Hegel, du commencement à la fin, constitue une réfutation par l'absurde de cette thèse, il s'ensuit simplement de là que Hegel, tout en rejetant les postulats spéciaux de la logique classique, a cru pouvoir continuer à employer en un certain sens le principe de contradiction. Que cette attitude ne soit pas absolument nouvelle, c'est ce que me paraît suffire à montrer l'exemple même du maître de Hegel, l'exemple de Platon : c'est sur le principe de contradiction que repose la dialectique platonicienne et cependant Platon considérait les rapports logiques comme étant essentiellement des rapports ordinaux et rejetait cette spatialisation implicite des rapports logiques qui caractérise au contraire l'Organon d'Aristote. Hegel me paraît donc bien essayer de résoudre le problème même que M. Boutroux tout à l'heure lui reprochait d'avoir laissé de côté : montrer que des termes peuvent être différents sans être contradictoires et qu'entre des termes différents la raison est susceptible d'établir des rapports de compossibilité et d'harmonie.

Que dans sa tentative il ait de tout point réussi et que celle-ci marque la limite de la réflexion philosophique, que ses trichotomies n'aient pas bien souvent dans sa propre doctrine ce caractère artificiel et factice qui chez ses disciples deviendra si exaspérant, que même il ait explicitement et clairement dégagé les principes de la logique formelle élargie qui est la condition de son entreprise, je serais le dernier à le penser ; et ici je me retrouverais pleinement d'accord avec M. Boutroux. Je ne crois pas d'ailleurs que Hegel ait prétendu avoir expliqué « tout ce qu'il y a dans le ciel et sur la terre » ; si le contenu même de sa philosophie ne portait pas témoignage en sa faveur, les variations de sa pensée, le fait qu'il n'a laissé imprimer de son vivant qu'une petite partie de ses cours oraux seraient peut-être à cet égard des témoignages assez éloquents. Je ne crois pas

qu'il ait eu la prétention de lier à jamais l'avenir, de présenter son système comme le terme infranchissable de l'universelle évolution et d'arrêter dans sa course le soleil intelligible qui donne la lumière aux esprits et la vie aux âmes.

Mais ce que je crois, c'est que nous ne saurions entreprendre de le dépasser aujourd'hui qu'en poussant plus avant dans sa propre direction, dans la direction d'un idéalisme ordinal et évolutionniste, en précisant davantage sa propre pensée, en cherchant à résoudre de plus en plus en groupes stellaires les régions nébuleuses qui s'y rencontrent encore ; c'est que nous pouvons essayer de prendre dans sa philosophie même l'élan qui nous portera plus loin ; et c'est que, selon la parole de Renan, vouloir philosopher aujourd'hui sans s'être d'abord pénétré de la pensée de Hegel, c'est vouloir faire des mathématiques sans connaître le calcul infinitésimal.

M. Delbos. — M. Berthelot me semble parfois ou trop simplifier, ou même altérer les rapports de la doctrine hégélienne avec d'autres doctrines. Peut-on dire sans restriction que Hegel ait personnifié en Kant l'intellectualisme du XVIII^e^ siècle, alors qu'il a si nettement loué Kant d'avoir introduit la distinction du *Verstand* et de la *Vernunft*, et d'avoir admis dans la *Vernunft*, quoique d'une manière imparfaite, sous une forme seulement subjective et immédiate, l'unité des déterminations que l'entendement maintient séparées ? Mais ce que j'ai entendu de l'exposition orale de M. Berthelot me paraît avoir atténué là-dessus ce que la formule de son programme avait d'excessif. D'autre part, j'aurais bien voulu savoir si dans Hegel on trouve des textes par lesquels la philosophie de Schelling serait expressément identifiée à une philosophie du *Gemüth*. A parler rigoureusement, Schelling n'a peut-être jamais professé une philosophie de ce genre ; et dans tous les cas, Hegel n'aurait pas pu lui attribuer une philosophie de ce genre quand il a com-

mencé à s'opposer ouvertement à lui. Rappelons quelques dates. C'est en 1803, après son départ d'Iéna, que Hegel commence à poursuivre la constitution d'une philosophie à lui, et c'est en 1807 que paraît, après des retards, la *Phénoménologie de l'esprit*. Or le premier ouvrage dans lequel Schelling adopte nettement l'irrationalisme (un irrationalisme qui n'est pas une philosophie du *Gemüth*) est le traité de l'*Essence de la liberté humaine*, de 1809. Les nombreux et abondants écrits que Schelling a publiés ou composés de 1797 à 1804 sont des écrits dans lesquels la philosophie de la nature, l'idéalisme transcendental, et le système de l'identité sont exposés sous une forme très explicitement rationaliste (les *Leçons* de Hegel *sur l'histoire de la philosophie* constatent et louent ce rationalisme spéculatif de Schelling). C'est d'un Schelling rationaliste que Hegel s'est séparé ; les objections énoncées dans la *Préface* de la *Phénoménologie* visent dans Schelling, non pas un irrationalisme quelconque, mais l'insuffisance dialectique de son rationalisme ; le défaut de Schelling, c'est de réclamer pour saisir l'absolu des facultés privilégiées, une intuition intellectuelle ; c'est en outre d'admettre un absolu exclusif des différences et cause d'indistinction. Mais même si Hegel a pu indiquer qu'une intuition intellectuelle est comme un état d'âme arbitraire, il n'a pas pu pour cela voir dans la doctrine de Schelling un spécimen de philosophie du *Gemüth*.

M. René Berthelot. — Il y a deux choses dans les observations de M. Delbos. Il y a d'abord une méprise sur le sens d'un passage de mon programme écrit : je n'ai naturellement pas songé un instant à soutenir que Hegel ait méconnu l'existence de la distinction que Kant a tenté d'établir entre l'entendement et la raison (*Verstand, Vernunft*), ni qu'il ait prétendu ramener purement et simplement la métaphysique de Schelling à une philosophie du *Gemüth*, négligeant ainsi et ce que Kant a enseigné à Fichte et ce

que Fichte a enseigné à Schelling. Je pense que cette méprise est due à la forme trop elliptique de mon programme écrit et que mon exposé oral suffit à la rectifier. Je crois donc inutile de revenir sur ce point. — Il y a d'autre part dans les remarques de M. Delbos une interprétation de la première philosophie de Schelling et du rapport entre Schelling et Hegel qui diffère de l'interprétation que j'en ai proposée. Étant donné l'autorité que valent à M. Delbos en matière de philosophie allemande des travaux où une érudition minutieuse se joint à une pensée pénétrante, il est nécessaire d'indiquer un peu plus complètement pourquoi l'interprétation de M. Delbos me paraît inexacte. Les idées par lesquelles j'ai caractérisé la doctrine de Schelling se trouvent déjà toutes dans le *Système de l'Idéalisme transcendental,* paru en 1800, c'est-à-dire dans le premier ouvrage où Schelling ait entrepris d'exposer systématiquement sa philosophie personnelle ; et il n'a jamais renié aucune de ces idées, puisqu'elles se retrouvent dans le dernier exposé de son système, qui date de la fin de sa vie. Ce sont ces idées qui assurent l'unité et la continuité de sa pensée, à travers les variations qu'elle a subies dans le détail des applications et malgré les développements nouveaux qu'il lui a donnés. Et ce sont aussi ces idées qui nous permettent de comprendre qu'il ait été considéré par les écrivains romantiques ses amis et qu'il se soit considéré lui-même comme ayant fourni la justification métaphysique la plus profonde du mouvement romantique. Il importe peu que, pour désigner son principe philosophique, il ait employé entre autres termes, dans sa première philosophie, le mot de *Vernunft* et que, même à la fin de sa vie, il ait encore qualifié cette philosophie, par opposition à la philosophie de la Mythologie et de la Révélation, de *reinrationale Philosophie* et de *Vernunftwissenschaft* (Œuvres complètes, partie II, t. I, pp. 253 et 560). Ce ne sont pas les

mots qui importent ici, mais les idées qu'ils désignent. Ce qui caractérise le hégélianisme, ce n'est pas l'emploi du mot raison, c'est le sens qu'il lui donne. Et le terme de *Vernunft*, appliqué au principe de la philosophie de Schelling, désigne de tout autres idées que chez Hegel. Schelling, même en 1800, n'est pas un rationaliste au sens que ce mot prendra chez son disciple devenu son adversaire. La raison hégélienne est ce qui établit une liaison nécessaire entre les formes successives de l'être, ce qui oblige, les formes inférieures étant posées, à poser les formes supérieures. Et elle est également ce qui oblige à poser des formes différentes de l'être, ce qui répugne par sa nature à l'indifférenciation des termes aussi bien qu'à une relation arbitraire entre eux. Quand Hegel reproche à Schelling d'avoir posé un principe absolu, étranger à toute différenciation, et de prétendre le saisir par une intuition supérieure, elle aussi, à toute différenciation ; et quand Hegel reproche en second lieu à Schelling de développer d'une manière arbitraire, sans aucune nécessité interne, la suite des formes de l'être ; ce double reproche équivaut exactement pour Hegel à dire que le principe de Schelling est irrationnel et que la manière dont il le développe est également irrationnelle. Mais il y a plus : ce qui caractérise selon Hegel le sentiment immédiat par rapport à l'entendement et à la raison, c'est que le sentiment pose son objet dans son unité indéterminée et d'une manière arbitraire, tandis que l'entendement le décompose en termes opposés et que la raison y voit la liaison nécessaire d'une multiplicité de termes différents. Le double reproche que Hegel adresse à Schelling revient donc à dire que le principe de celui-ci présente les caractères essentiels auxquels se reconnaît l'objet du sentiment immédiat.

Il faut en outre considérer que Hegel nous propose une interprétation de l'art et de la religion qui, au lieu d'en faire une révélation du réel absolu, supérieure à la réflexion

philosophique, les traite comme des formes de l'activité spirituelle dont la réflexion philosophique seule permet de comprendre la nature ; il renverse ainsi entre l'art et la religion d'une part, la philosophie d'autre part, considérés les uns et les autres comme des manières d'atteindre le réel, le rapport qu'avait institué Schelling ; or Hegel était trop familier avec la pensée de Schelling et de ses amis romantiques pour ne pas avoir eu pleine conscience de la portée de cette innovation ; c'est grâce à ce renversement des rôles qu'il pensait pouvoir soustraire sa philosophie de l'art et de la religion aux fantaisies esthétiques et mystiques, où tombaient les Novalis, les Tieck et les Schlegel, et garantir sa conception du monde contre les imaginations arbitraires où Schelling se laissait de plus en plus entraîner dans sa philosophie de la nature et de l'histoire. Les critiques que Hegel adresse à Schelling présentent ainsi une analogie marquée avec celles que lui adressait Fichte vers la même époque : ce que le disciple dissident de Schelling reproche à son maître et ce que le maître de Schelling reproche à son disciple infidèle, c'est d'avoir par sa théorie de l'intuition intellectuelle prétendu s'élever au-dessus de cette différenciation et de cette implication de termes qui pour eux constitue la raison même et par là la mesure et la limite de la vérité philosophique. Et c'est pourquoi, quelles que soient les différences entre le Moi de Fichte et l'Idée de Hegel, on ne saurait s'étonner que Hegel ait déclaré qu'il voulait, pour donner à la philosophie de Schelling la méthode qui lui manquait, y introduire la dialectique rationnelle de Fichte[1].

Mon but étant de dégager la signification de la philoso-

1. Voir en appendice, à la fin du volume, des textes de Hegel où il applique le terme de *Verstand* à la philosophie de Kant et où il fait ressortir les analogies de l'intuitionnisme de Schelling avec le sentimentalisme de Jacobi.

phie hégélienne, j'ai pris le mot *raison*, comme les termes principaux dont je me suis servi (*Idée, dialectique*, etc.) dans l'acception précise où le prenait Hegel. L'opinion de M. Delbos s'explique probablement en partie parce que Schelling, quand on le compare aux autres romantiques, ses amis et ses alliés, se montre plus influencé qu'eux par la philosophie de Kant et de Fichte et conserve un plus grand nombre de formules kantiennes. Mais il ne faut pas oublier que Schelling a souvent transformé profondément le sens des expressions mêmes qu'il empruntait à ses prédécesseurs et qu'en particulier il a transformé, comme Fichte le lui a reproché, le sens que ceux-ci donnaient au terme de raison. L'opinion de M. Delbos peut aussi s'expliquer sans doute parce qu'il a moins étudié Schelling dans ses rapports avec son milieu intellectuel et artistique qu'au point de vue de l'influence exercée sur lui par Spinoza; il aura été amené par là à s'exagérer l'importance de certaines formules rationalistes que le philosophe allemand a empruntées au spinozisme, mais qui dès l'origine étaient englobées chez lui dans un ensemble d'idées profondément différentes de la philosophie spinoziste : la théorie de Schelling en effet, pour ne citer que quelques traits, suppose le rejet du mécanisme, même pour la matière « inorganique », accorde au génie artistique la primauté sur la science et sur la réflexion philosophique, et aboutit à une conception vitaliste de la biologie et à une théorie de finalité providentielle dans la nature et dans l'histoire; tandis que Spinoza rejette tout vitalisme, toute finalité, toute action providentielle, admet un mécanisme radical, même pour la matière organique, et conçoit son premier principe sur le type de la pure nécessité mathématique. Je crois que pour comprendre le sens de la philosophie de Schelling il importe de ne pas isoler ce philosophe de son milieu social et littéraire, de même que pour com-

prendre Kant, il importe de ne pas l'isoler du mouvement scientifique, physique et mathématique, de son époque.

M. Darlu. — Je voudrais faire seulement une réflexion générale touchant l'intérêt de cette discussion. Mais je la présenterai à la faveur de deux observations de détail.

Dans son cadre symétrique, M. Berthelot opposant le « rationalisme » de Hegel à « l'intellectualisme » de Kant, veut que Hegel ait renversé la subordination de la raison à l'entendement établie par Kant. Cette opposition n'est-elle pas forcée ? n'est-ce pas Kant, au contraire, qui, de la manière la plus éclatante, et en opposition avec « l'intellectualisme » de Leibniz, a subordonné l'entendement à la raison ? Dans sa doctrine, la raison donne la vie et le mouvement à l'entendement, elle le force à dépasser sans cesse le terme qu'il a atteint ; elle est la faculté de l'idéal, la faculté de l'infini. Et dans l'ordre pratique, c'est elle qui donne sa loi à l'activité. Sans doute M. Berthelot n'avait pas à considérer la dépendance de la philosophie de Hegel par rapport à Kant. Mais enfin il ne faut pas méconnaître que c'est le kantisme qui reparaît dans la grande philosophie de Hegel, à peu près comme le cartésianisme a reparu dans la vaste philosophie de Leibniz.

Ma deuxième observation porte sur une assertion de M. Berthelot qui m'a surpris au cours de ses explications. Il a dit que pour Hegel tous les rapports matériels ne sont pas des rapports intelligibles. Il avait écrit dans le même sens que tout fait n'est pas justifié par son existence même. Il ajoute, il est vrai, qu'il n'est pas *également* justifié, ce que j'accorde, mais qu'il ne soit pas justifiable, de cela seul qu'il existe, cela surprend, car la philosophie de Hegel est le plus grand effort qui ait été fait jusqu'ici pour comprendre tout le réel que nous connaissons ou pratiquons.

Et ceci m'amène à la réflexion que je voulais faire et qui est simplement l'aveu de l'intérêt que j'ai trouvé dans

les thèses ingénieuses de M. Berthelot et dans les profondes observations de M. Boutroux ; elles nous ont replacés un moment en présence de très grandes et très belles idées. Il peut sembler qu'en ce temps-ci l'esprit philosophique s'affaiblisse ; ce qui est lié probablement à un affaissement de l'esprit lui-même. Il n'a plus la force de s'appliquer aux plus hautes spéculations, attiré d'une part vers les problèmes pratiques qui deviennent de plus en plus pressants — comment s'étonner que les jeunes philosophes s'attachent aux problèmes sociaux ? — et, de l'autre, dispersé entre les diverses sciences qui s'accroissent sans cesse, et qui par leurs progrès intimes sont appelées à remettre en question, chacune d'une manière indépendante, les principes sur lesquelles elles essaient de se constituer. Et pendant ce temps la philosophie proprement dite, étant délaissée, perd son crédit. L'occasion est donc opportune qui nous reporte vers une doctrine où précisément l'idée philosophique a été poussée le plus loin possible, où apparaissent systématisées, d'une manière originale, toutes les formes de l'activité humaine, la science et l'art, le raison théorique et l'activité pratique, la politique et la religion, l'histoire et la spéculation. Sans doute l'œuvre est à reprendre, mais elle restera toujours à étudier, ne fût-ce que pour nous forcer à reconnaître qu'il y a encore place dans le monde du savoir pour un successeur de Hegel.

M. René Berthelot. — Je ne saurais que répéter au sujet de la première observation de M. Darlu ce que je disais à l'instant d'une des observations de M. Delbos. Elle me paraît reposer sur une méprise provoquée par le caractère sans doute trop elliptique et par là équivoque de mon programme écrit. J'ai d'ailleurs remarqué dans ce programme même que Hegel a tenté de s'assimiler les principes de Kant, tout en réagissant contre ce que la doctrine lui semblait avoir d'incomplet et d'exclusif. J'ai présenté le

système de Hegel comme une sorte de synthèse de ceux de Kant et de Schelling. Je ne me suis donc nullement borné à opposer Hegel à Kant et les termes dont je me suis servi, j'aurais pu les employer tout aussi bien pour désigner le rapport de Leibniz avec Descartes. Si Hegel ne voit pas dans le kantisme un rationalisme au sens plein du mot, ce n'est pas, encore une fois, qu'il ignore la distinction établie par Kant lui-même entre l'entendement et la raison ; c'est que Kant ne lui paraît pas avoir pénétré suffisamment le sens et les conséquences de cette distinction, c'est qu'il ne lui paraît avoir une vue ni assez profonde ni assez étendue de ce qu'est la raison, c'est qu'il lui semble. dans la *Critique de la Raison Pure* comme dans la *Critique de la Raison Pratique,* se placer surtout au point de vue de cette universalité abstraite et comme extensive qui est le propre de l'entendement ; c'est qu'entre le phénomène connaissable et le noumène, entre l'usage pratique et l'usage théorique de la raison, Kant établit au gré de Hegel une de ces antithèses tranchées, une de ces oppositions statiques qui, mettant des termes l'un hors de l'autre comme des parties de l'espace, sont encore la marque de l'entendement, et c'est que l'œuvre de Kant lui apparaît ainsi comme faisant appel, en définitive, à l'entendement plus qu'à la raison, comme trop imparfaite, soit dans chacune de ses parties, soit dans le rapport que ces parties soutiennent entre elles, pour ne pas devoir être reprise tout entière dans un esprit plus profondément et plus largement rationaliste. Quand Hegel critique pour son étroitesse la philosophie du *Verstand,* l'intellectualisme, auquel Kant lui semble être resté trop asservi, ce n'est pas spécialement le leibnizianisme qu'il vise, c'est l'*Aufklärung,* c'est la philosophie de la Révolution Française et des Droits de l'Homme.

Un exemple montrera mieux que ces explications géné-

rales ce que Hegel voulait dire en reprochant à Kant de ne pas s'être placé à ce point de vue concret et dynamique qui est celui de la raison. La morale kantienne pose une loi abstraite, universellement valable, sans considération de temps ni de lieu, et dont les formules invariables permettent d'approuver ou de condamner. Et c'est aussi là le tort de la théorie des Droits de l'Homme à laquelle la morale kantienne est étroitement apparentée. Mais la réflexion morale doit considérer l'évolution des diverses formes sociales, elle ne doit pas rechercher seulement une universalité abstraite ni définir simplement ce qui est nécessaire à l'existence sociale en général ; elle justifiera ainsi relativement les formes sociales et morales inférieures comme conditions des formes supérieures, et elle fera voir dans les formes supérieures elles-mêmes un tout qui se développe et où n'ont pas disparu les oppositions internes ; elle nous conduira à une conception plus relativiste et plus évolutionniste du bien et du mal. Et, d'autre part, ce rationalisme dialectique n'absorbe nullement le Droit dans chacune de ses réalisations temporelles ou locales, dans les coutumes nationales actuelles, comme tend à le faire l'historisme romantique des conservateurs dont le juriste Savigny était le porte-parole ; et il ne ramène pas non plus l'idéal spirituel à un idéal tout sociologique et juridique auquel il sacrifierait la personnalité dans ses expressions les plus hautes ; dans la vie juridique en général comme dans les formes sociales diverses et successives, il recherche l'harmonie idéale qu'elles manifestent à des degrés divers, mais avec laquelle aucune d'elles ne saurait être confondue, puisque, en raison des oppositions internes qui sont inséparables de leur nature, aucune d'elles ne la manifeste pleinement. Hegel essaie de s'élever à la fois au-dessus du point de vue intellectualiste et abstrait de Kant et de la Révolution Française et au-dessus du point de vue des juristes romantiques,

qui est celui de l'historisme et du sentiment immédiat. Et il croit trouver dans la théorie du développement de l'Idée la synthèse de ce que les doctrines opposées renfermaient de vrai : un universel, mais concret ; un idéal supérieur aux faits, mais dynamique (Remarquons d'ailleurs en passant, pour éviter tout malentendu, que le représentant par excellence du romantisme, ce n'est plus ici Schelling).

En réponse à la seconde observation de M. Darlu, je ne puis que renvoyer à ce que j'ai dit de la matière chez Hegel : ce qui caractérise la matière, c'est l'extériorité des parties (*reine Aüsserlichkeit*), qui est irréductible à l'implication, à l'intériorité (*Innerlichkeit*) et à l'intériorisation, caractéristiques de la raison et de l'esprit. Jamais, ni dans l'esprit humain, ni dans un esprit divin, ce rapport d'extériorité ne pourra être entièrement ramené à un rapport d'implication ou d'intériorité ; l'espace n'est pas un simple symbole. Cela n'empêche pas une intellection progressive indéfinie des choses matérielles par l'esprit. Mais « l'extériorité pure », « l'inintelligible comme tel » sont la condition nécessaire et indestructible du mouvement dialectique et de la vie spirituelle. C'est justement à cause de cela que le hégélianisme n'est pas un leibnizianisme ; c'est à cause de cela qu'il est une dialectique et non une théologie ou une philosophie de l'*Aufklärung*.

M. Drouin. — Je voudrais soumettre à M. Berthelot un doute plutôt qu'une objection. C'est être assez mal informé sur Hegel que de le connaître un peu par son *Encyclopédie*, et beaucoup par les critiques des disciples dissidents, tels que Feuerbach et Stirner ; mais je ne crois pas que ces critiques portent à faux, au moins en ce qui concerne l'optimisme hégélien.

Le prétendu « panlogisme » de Hegel, attaqué par Feuerbach en 1839, n'est pas, entre les divers aspects du système, celui qui tout d'abord a choqué les contempo-

rains ; il s'est marqué peu à peu, par contraste, à mesure que l'attention se portait vers les doctrines plus réalistes de Herbart et de Schopenhauer. A plus forte raison, le « déterminisme » de Hegel ne devait paraître excessif que par contraste avec la dernière philosophie de Schelling et les récentes théories de la liberté. Par contre, c'est de bonne heure que Hegel fut jugé trop optimiste. Il est vrai que son optimisme n'est pas intégral. Il porte, ainsi que l'a bien montré M. Berthelot, sur l'enchaînement des formes essentielles de l'être, et ne prétend point justifier le détail des faits. Le passage cité par M. Boutroux, s'il n'exprime pas l'idée précise de contingence, du moins déclare nettement que la Nature est une extériorisation, une chute de l'Idée, une contradiction non résolue ; que son être ne répond pas à son concept ; et que le jeu de ses formes comporte une large part d'accident[1]. Même dans le domaine de l'esprit, l'accidentel, le fortuit se trouve représenté par la volonté capricieuse qui peut aller jusqu'à la malignité[2]. Mais Leibniz lui-même avoue « qu'il y a du mal dans le monde que Dieu a fait » ; n'est-ce pas la concession, la restriction inévitable que les faits imposent à l'esprit du système ? Sans doute Hegel n'entend pas, comme Leibniz, tenir les maux particuliers pour conditions d'un plus grand bien. Toutefois, traiter le mal comme un accident, sans relation avec les principes d'abord posés ; et ainsi s'en débarrasser à bon compte, pour considérer seulement la nécessité bienfaisante qui relie les divers *moments* de l'*idée* ; si ce n'est pas là l'optimisme intégral, qui peut-être reste impossible, n'est-ce pas encore un optimisme excessif ?

Sur le terrain de l'action, Hegel, par son optimisme

1. « In der Natur hat das Spiel der Formen... seine ungebundene zügellose Zufälligkeit. » (*Encyclopédie*, § 248.)

2. « Wenn aber die geistige Zufälligkeit, die *Willkür*, bis zum *Bösen* fortgeht... » (*Id.*, *ibid.*)

pratique, a paru faire le jeu du conservatisme politique et social. L'individu est-il en droit de protester contre le régime établi? La Jeune Allemagne n'hésitait pas à répondre: oui; Hegel répondait, ou semblait répondre: non. Certes, il s'en fallait bien que tous les types de culture et de gouvernement eussent à ses yeux une valeur égale; tous doivent être au contraire ordonnés et jugés par rapport à un type supérieur. Mais d'une part on a pu croire que le philosophe se plaçait au point de vue de l'absolu pour légitimer, en termes abstraits, la Constitution prussienne de son temps; d'autre part, ses propres paroles: *Die Weltgeschichte ist ein Weltgericht*... L'oiseau de Minerve ne s'envole pas avant la nuit », n'autorisent qu'un jugement rétrospectif, pour ne pas dire un jugement dernier, qui supposerait l'histoire achevée. Aussi longtemps qu'en fait un certain régime n'a pas été dépassé, les revendications qui s'élèvent contre lui sont des forces, non des droits.

Et comment seraient-elles des droits, s'il n'existe des droits qu'incorporés à l'organisme de l'État? Le principe souverain d'évaluation est, selon M. Berthelot, la *personnalité spirituelle*; mais, d'après les textes, ce principe se nomme l'*esprit absolu*, et lui-même ne se réalise que sur la base de l'*esprit objectif*. C'est ici que l'enchaînement des formes essentielles arrive à un tournant singulier. Jusque-là, les thèses, antithèses et synthèses reliées par le mouvement dialectique étaient vraiment des caractères idéaux, des formes, non pas des êtres; et le passage s'opérait de formes plus pauvres, plus abstraites, à des formes de plus en plus déterminées. Mais dans la troisième division de l'*esprit objectif* (*die Sittlichkeit*), la thèse, l'antithèse et la synthèse portent les noms de trois institutions positives, de trois êtres collectifs: la Famille, la Société civile, et l'État. Elles composent à elles trois la substance morale (die sittliche Substanz), dont les *personnes* ne peuvent être déta

chées que par abstraction ; et c'est seulement en tant que la personne reconnaît la substance comme son essence propre, qu'elle cesse d'en être un simple accident[1]. Pour mieux affirmer la nature propre de l'Etat, Hegel se refuse à le définir par la mutuelle limitation des libertés (§ 539). Ainsi, dans la théorie kantienne du Droit, et dans notre Déclaration des droits de l'homme, la raison s'exprime en des principes universels et nécessaires dont chaque individu relève directement et peut à tout instant se réclamer. Hegel, en un sens, enrichit le rationalisme, en montrant que l'universel ne se réalise que dans et par la collectivité ; en un autre sens, il le compromet, parce qu'il semble absorber l'universel dans le collectif, et priver ainsi l'individu de tout recours aux principes. N'est-ce pas cette attitude de Hegel qui a conduit ses successeurs à rejeter à la fois le collectif et l'universel, à fonder leur individualisme sur le fait et le sentiment plutôt que sur la raison?

M. René Berthelot. — L'optimisme, tout relatif, de Hegel est bien différent de celui de Leibniz. Celui de Leibniz, sans doute n'est pas absolu (car Leibniz ne nie pas l'existence du mal) ; mais il est intégral : si le monde n'est pas parfaitement bon, il est du moins le meilleur des mondes possibles ; de tous les enchaînements de termes compossibles qui sont présents à la pensée divine, il est celui qui réalise la proportion la plus favorable du bien et du mal ; et c'est pour cela que la volonté divine, dans sa bonté, l'a choisi, sans y être nécessairement déterminée par l'entendement divin. Pour Hegel, la question de savoir si le monde, dans le détail de ses déterminations, est le

1. *Encyclopédie*, § 514, 517. « Die frei sich wissende *Substanz*, in welcher das absolute Sollen eben so sehr sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit. Die abstrakte Diremption dieses Geistes ist die Vereinzelung in Personen... Die Person aber weiss als denkende Intelligenz die Substanz als ihr eigenes Wesen, hört in dieser Gesinnung auf Accidenz derselben zu sein. »

meilleur des mondes possibles, ne peut être qu'une question dénuée de sens philosophique ; car elle implique d'abord qu'on totalise l'infinité du monde réel et qu'on suppose celui-ci soumis à un déterminisme absolu ; ensuite qu'on le compare à d'autres mondes simplement possibles, mais que l'on suppose eux aussi soumis à un déterminisme absolu et dont chacun est la totalité effectuée d'une infinité de déterminations ; or la dialectique hégélienne nous enseigne que ces deux postulats sont aussi absurdes l'un que l'autre ; il faut donc reléguer ce problème parmi les vieilles ferrailles de la théologie scolastique. On ne saurait dire, en outre, que le mal soit pour Hegel sans relation avec ses principes et qu'il s'en débarrasse comme d'un accident, pour considérer seulement la nécessité bienfaisante qui relie les moments de l'Idée. Car la désharmonie, dont l'accident et le mal sont des formes, est essentielle à l'être, se retrouve dans tous les moments de son développement et manifeste la liaison inséparable, la pénétration intime d'une nécessité bienfaisante avec une fatalité aveugle ou malfaisante. Sans cette liaison inséparable, sans l'existence de la désharmonie, le mouvement dialectique serait impossible. Et je dois redire ici ce que je disais tout à l'heure de la matière : c'est la nécessité de cette désharmonie qui différencie radicalement la dialectique hégélienne de la théodicée leibnizienne.

Passons au problème social. Si M. Drouin soutenait simplement que sur certains points de détail et dans certaines applications de ses principes, Hegel lui paraît avoir approuvé d'une manière excessive diverses institutions de son pays et de son temps, nous nous mettrions facilement d'accord ; et c'est là très probablement en grande partie ce qui a provoqué les attaques dirigées contre Hegel par la Jeune Allemagne et par des contemporains moins préoccupés des discussions de principes que du détail de l'action

pratique, de la critique ou de la défense de telle ou telle institution. Mais je n'admettrais nullement que ces détails d'application sont liés aux principes mêmes de la philosophie morale de Hegel. Pour lui les protestations qui s'élèvent contre un certain état social peuvent parfaitement avoir une valeur idéale et correspondre à un droit : elles peuvent manifester la contradiction interne qui caractérise ce régime, elles peuvent résulter de la conscience que l'esprit prend du désaccord entre ce que ce régime est en fait et l'idéal que ce régime même comme toute forme sociale tend à réaliser ; la conscience de cette contradiction, de ce désaccord peut demeurer purement morale, mais elle peut aussi se présenter comme une critique des formes actuelles de l'État ou une lutte contre elles. Il se produit alors un conflit de devoirs ou une crise sociale.

C'est en ce sens que Hegel interprète et justifie la vie de Socrate et le dévouement d'Antigone. Ce qui fait selon lui la grandeur unique de la tragédie d'Eschyle et de Sophocle, de l'Orestie ou d'Antigone, c'est qu'elle porte sur des conflits de devoirs, sur ces déchirements de la conscience morale qui sont inséparables de sa nature et de son évolution ; le tragique qui émane de ces conflits est plus haut pour lui que celui qui se dégage de la lutte des passions, du conflit de la volonté humaine avec la fatalité ou des antagonismes de la passion et du devoir. La thèse de M. Drouin ne serait vraie que s'il n'existait aucune désharmonie interne dans une forme sociale et dans la conscience morale qui lui correspond ; or c'est ce qui dans la dialectique hégélienne est impossible, en raison même du pessimisme relatif que l'existence de la désharmonie impose au philosophe. La société est une réalité spirituelle et il ne faut jamais oublier que l'essence même de l'esprit, c'est la disproportion du fait et de l'idéal et l'effort pour la faire disparaître ; les jugements de valeur, jugement de vérité,

jugement moral, qui impliquent cette disproportion, sont caractéristiques de l'esprit et inséparables de sa nature.

Il n'est donc pas exact que l'individu n'ait aucun droit et aucun recours idéal contre la collectivité actuelle et matérielle à laquelle il appartient. Les passages que M. Drouin a cités (*Die frei sich wissende Substanz...*) ne me paraissent pas avoir ce sens : ils traduisent cette pensée que la moralité se réalise seulement dans la société et dans une société déterminée ; que si l'individu n'est dans la société qu'une force égoïste parmi d'autres forces égoïstes et en lutte avec elles, son existence n'est par rapport à celle de la société qu'une sorte d'accident matériel ; mais que dans la mesure où il participe à la conscience sociale, à l'idéal collectif qui est commun aux membres du groupe social et qui en constitue l'unité, sa vie prend une valeur spirituelle et une signification plus haute. Cela ne fait pas disparaître les désharmonies propres à cette société et le désaccord qui existe entre elle et l'idéal — idéal social et idéal spirituel — qu'elle tend à manifester. Les critiques que M. Drouin a rappelées ramènent en somme purement et simplement la philosophie hégélienne du droit à la théorie historique et nationaliste des juristes romantiques, à une espèce de vitalisme social optimiste et mystique, c'est-à-dire à l'une des deux théories dont Hegel a tenté de faire la synthèse. Il est tout à fait exact que Hegel n'admet pas, à la façon de Kant et de la Déclaration des Droits, un ensemble de formules abstraites qu'on pourrait appliquer en tout temps et en tout lieu d'une manière en quelque sorte automatique ; il ne croit pas en un idéal aussi portatif et qui se laisserait en quelque sorte mettre en bouteille. Mais il n'admet pas davantage cette sorte de divinisation mystique du Fait Social actuel en tant que tel qui est au fond de la philosophie juridique de Savigny (comme, d'ailleurs, elle se retrouve au fond de celle de Burke et de Joseph de Maistre).

Tout l'effort de Hegel est de s'élever au-dessus de l'alternative de l'intellectualisme et du romantisme juridiques et de montrer qu'il ne s'agit pas là d'un *Entweder-oder*.

La formule de Hegel sur l'Etat, qu'il se refuse à définir par la limitation mutuelle des libertés, n'a pas non plus la portée qu'on lui attribuait tout à l'heure ; elle vise le libéralisme orthodoxe, sa conception « abstraite » de la liberté et sa conception « policière » de l'Etat. Hegel n'accepte ni la théorie de la Grèce antique qui sacrifiait l'individu à l'État, ni la théorie libérale classique qui se réclame d'un individualisme abstrait et utopique ; et il cherche à faire la synthèse des deux doctrines, synthèse qui, croit-il, tend à se réaliser dans l'Etat moderne : l'organisation sociale doit assurer le développement de l'individu, elle ne doit ni le sacrifier comme l'État antique, ni laisser, au nom d'un individualisme abstrait et d'une liberté abstraite, la lutte réelle des égoïsmes mettre obstacle au droit de vivre des individus réels et à cette liberté réelle qui consiste dans le pouvoir sur la nature par lequel l'individu satisfait ses besoins matériels ; chacune de ces deux théories souffre d'une véritable contradiction interne quand on essaie de la légitimer. De ces deux termes : l'individualité physique et la société, Hegel ne veut sacrifier aucun à l'autre, mais sa philosophie du droit tend à les harmoniser, définissant ainsi un idéal juridique qui lui semble marquer la direction même de l'évolution sociale. Il faut se rappeler en outre que si « l'esprit absolu » ou la personnalité spirituelle (les deux termes se trouvent dans les textes de Hegel) ne peut se réaliser que dans un milieu social et juridique, la société, la morale sociale et le droit inversement doivent surtout leur valeur à ce qu'ils sont la condition de la personnalité spirituelle, de la liberté véritable, et ils perdraient par suite ce qui leur donne une signification et une valeur, s'ils entravaient le développement des formes supérieures de la vie de l'esprit.

Pour faire entendre par analogie ce que sont les tendances générales de la morale hégélienne, abstraction faite des détails du système, je citerais volontiers deux noms qu'au premier abord il semblera peut-être singulier de réunir, celui de Renan et celui de M. Belot ; le premier chez lequel la tradition hégélienne, en se prolongeant, devient à la fois plus flottante et plus souple ; le second qui, par l'effort indépendant de sa pensée, a été ramené à une conception de la morale assez voisine sur bien des points de celle de Hegel.

Considérez par exemple ces *Drames Philosophiques,* ce *Caliban* ou ce *Prêtre de Némi,* qui tiennent le milieu entre une comédie de Shakspeare et un dialogue de Platon et dont la fantaisie se joue sur une si limpide profondeur d'idées. Le *Prêtre de Némi* traite précisément du conflit entre l'idéal individuel et la conscience collective ; il a pour sujet une crise sociale et un cas de conscience analogues à ceux que nous offre la vie de Socrate. Dans le relativisme moral de Renan, également éloigné du scepticisme et de toute étroitesse dogmatique, également soucieux des droits de la raison et des droits de l'histoire, également préoccupé, lorsqu'il considère les points de vue divers desquels la réflexion morale peut envisager son objet, de n'en négliger aucun et de ne pas leur attribuer à tous une valeur équivalente, nous retrouvons quelque chose du large esprit de la morale hégélienne, selon laquelle plus d'une forme de l'idéal peut réclamer sa place au soleil ; nous l'y retrouvons avec plus de caprice sans doute, mais aussi avec plus de liberté, avec une connaissance plus étendue et plus sûre de l'histoire, avec un plus haut détachement vis-à-vis des préjugés locaux ou contemporains, avec cette triple prise sur le réel que donnaient à Renan ses dons d'historien, de penseur et d'artiste, enfin avec ce sens pénétrant des réalités de la vie morale, qui rend ces œuvres, peu étudiées et mal com-

prises d'ordinaire par les professionnels de la philosophie, plus utiles peut-être à méditer aujourd'hui pour le moraliste que la *Critique de la Raison Pratique*.

M. Belot, de son côté, par la manière même dont le problème moral s'est trouvé posé pour lui, a été conduit à réfléchir d'une part sur la morale de Kant et de Fichte, d'autre part sur l'évolutionnisme social de Spencer et sur la sociologie « objective » de M. Durkheim qui, à l'insu de son auteur, à travers les théoriciens allemands du *Zusammenhang* social et surtout à travers Auguste Comte, disciple de Joseph de Maistre autant que de Condorcet, est encore en partie influencée par la sociologie romantique ; qui, comme elle, s'inspire d'une sorte d'empirisme mystique et cherche la mesure même de la valeur dans le Fait Social en tant que tel et dans l'Évolution Sociale. L'analogie entre la manière dont le problème moral s'était posé pour Hegel et celle dont il se posait pour M. Belot a amené ce dernier, dans le travail si vigoureux qu'il a publié récemment dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, à des solutions qui par leur caractère général rappellent d'assez près celles de Hegel, et on y retrouve en particulier la même préoccupation que chez le philosophe allemand de savoir comment et en quel sens on peut, en rejetant la lettre du kantisme, juger la conscience sociale et le sentiment moral immédiat.

Enfin je rappellerai pour terminer que les faits mêmes se sont chargés de prouver la souplesse de la philosophie juridique de Hegel et la possibilité de l'interpréter dans un sens réformateur ou révolutionnaire aussi bien que dans un sens conservateur, puisque, à côté de la droite hégélienne, il y a eu une gauche hégélienne dont ont fait partie, pour ne citer que deux noms, Marx et Bakounine.

M. Drouin. — Sans doute. Mais les hégéliens de droite n'ont pas cessé de se dire disciples orthodoxes ; ceux de

gauche, après avoir mis de côté la lettre de la doctrine, en ont répudié même l'esprit. Ne reconnaît-on pas l'optimisme qui domine le système, à ce seul fait que tous les mécontents, les révoltés, les *Schwarzseher*, ont ainsi cru devoir s'en détacher?

M. René Berthelot. — Les hégéliens de droite, comme ceux de gauche, se sont écartés de la lettre de la doctrine, dont ils n'ont guère retenu que ce qu'elle devait aux conservateurs romantiques ; c'est ce que le « centre » hégélien est venu rappeler à la droite comme à la gauche hégéliennes[1]. Si les hégéliens de gauche ont renié leur maître, cela tient, je crois, à certaines applications de la doctrine plutôt qu'à ses principes, à l'hostilité de Hegel vis-à-vis du libéralisme orthodoxe qui passait alors pour une doctrine de « gauche », à ce que Hegel était fonctionnaire de l'État prussien, à ce que ses amis personnels étaient de tendances conservatrices, à ce que sa doctrine était devenue une sorte de philosophie officielle et à ce que par là le sens profond en a très vite été plus ou moins faussé. J'ai cherché à dégager l'esprit vivant du hégélianisme, sans prétendre le moins du monde justifier d'une manière scolastique le détail du système. J'ai cherché à traiter Hegel à peu près comme certains néolamarckiens traitent actuellement Lamarck. Il est trop clair que, si nous entrions dans le détail, la Philosophie de la Nature, par exemple, nous paraîtrait aujourd'hui d'une insuffisance dérisoire et beaucoup trop influencée encore par le romantisme. Et même dans les

1. Il en a été de Hegel comme plus récemment d'A. Comte : parmi les disciples de Comte, il en est, comme Littré, qui n'ont guère retenu de sa pensée que ce qu'il devait à Condorcet et aux penseurs du XVIIIe siècle ; d'autre, plus récemment, par une dissociation de son système inverse et comme complémentaire de la précédente, n'ont plus voulu voir chez lui que ce qu'il avait emprunté à de Maistre et aux écrivains contrerévolutionnaires ; les uns et les autres méconnaissant par là l'effort de synthèse qui faisait précisément l'originalité de son « positivisme ».

parties moins imparfaites de la doctrine, comme la Philosophie du Droit, les influences romantiques me paraissent encore se montrer dans le détail d'une manière exagérée. A cet égard, je le répète, je pense que je m'entendrais facilement avec M. Drouin. Mais il me paraîtrait injuste de faire rejaillir jusque sur les principes sociaux du philosophe ce que je viens de dire de certaines de leurs applications. Et il importe de nous souvenir que les hégéliens de gauche, tout en rejetant la lettre du système, sont bien loin d'avoir renié l'esprit de la philosophie sociale de Hegel. Marx, pour ne citer que le plus illustre peut-être d'entre eux, en est resté pénétré jusqu'à son dernier jour.

Si Marx, en effet, a surtout emprunté les matériaux de sa construction aux socialistes français et aux économistes anglais, c'est à Hegel qu'il en doit le plan général et l'esprit même. Dans sa lutte contre le régime capitaliste, il n'a pas cru qu'il pouvait le critiquer au nom d'un principe juridique abstrait ou au nom de la conscience morale en général, mais qu'il devait s'efforcer de le comprendre dans sa nature spécifique, en tant que tout concret (insuffisance du socialisme moral et juridique); ce tout concret, d'ailleurs, ne constitue pas une harmonie parfaite, un fait « naturel » qui se justifie entièrement par son existence seule, par le principe mystique de vie harmonieuse qui serait en lui (insuffisance de l'économie orthodoxe); la critique du régime capitaliste résulte de ce que l'on comprend les contradictions internes qui le caractérisent, et qui se manifestent par des antagonismes sociaux, juridiques et moraux (théorie du prolétariat, conflit du travail et du capital ; théorie des crises, désaccord de la production et de la consommation); comprendre la nature du capitalisme, ce n'est pas seulement comprendre les désharmonies internes qui le caractérisent, c'est en comprendre la loi d'évolution, car les êtres n'ont pas une nature indépendante de la loi de

leur développement ; et en comprendre la loi d'évolution, c'est comprendre comment par la lutte même des termes dont l'antagonisme définit ce régime, par la lutte du prolétariat et de la bourgeoisie, il se produira un régime nouveau où cet antagonisme disparaîtra, les termes opposés ayant disparu en tant que tels (théorie de l'évolution capitaliste et de la tactique socialiste) ; ce régime nouveau, on ne peut le décrire d'avance, car nous pouvons bien connaître par l'étude de l'histoire et des faits actuels, la direction de l'évolution où nous sommes engagés, mais non décrire ce qui n'a pas encore été réalisé (critique du socialisme utopique) ; nous pouvons dire du moins que ce sera le règne de la « liberté », en prenant ce mot dans un sens hégélien, c'est-à-dire que la vie économique cessera d'être dominée par une fatalité aveugle, intérieurement désharmonique et inconsciente d'elle-même, pour devenir un système d'actions conscientes de leur enchaînement harmonique ; grâce à ce nouveau régime économique, l'organisation sociale favorisera, au lieu de l'entraver, le développement individuel et l'épanouissement de la personnalité. Dans la manière dont il conçoit le rapport de l'idéal et du réel, dans sa théorie des désharmonies sociales et de l'évolution sociale, Marx a appliqué à la vie économique moderne les manières de penser qui caractérisent la philosophie sociale de Hegel. Rien ne montre mieux que les principes de cette philosophie sont compatibles avec une doctrine révolutionnaire. Hegel est comme un physicien mathématicien qui aurait inventé à la fois de nouvelles méthodes mathématiques et l'interprétation de certaines expériences de physique au moyen de ses formules ; l'insuffisance de ses théories physiques n'ôte rien à la valeur de ses méthodes mathématiques, si elles restent applicables à des faits nouveaux : les insuffisances de la mécanique de Leibniz n'ont pas entraîné la ruine du calcul infinitésimal.

ERNEST RENAN[1]

Renan, comme Michelet, comme Carlyle et comme Nietzsche, est un des écrivains dont le génie, par sa nature particulière, contribue le plus à caractériser la physionomie intellectuelle du XIX^e^ siècle. Chez lui en effet comme chez eux, le génie littéraire, l'esprit historique, la réflexion philosophique se pénètrent si profondément qu'on est exposé à méconnaître la signification de leur œuvre dès qu'on prétend la diviser et l'étudier d'un point de vue exclusivement historique ou exclusivement philosophique. Comme celle de Michelet également et comme celle de Nietzsche, sa pensée, malgré la fixité de ses tendances générales, a présenté au cours de son développement des oscillations dont le sens et l'amplitude n'ont pas été toujours exactement appréciés. J'ai essayé, dans la courte esquisse biographique qui suit, de déterminer avec quelque précision quels sont les points sur lesquels il a varié, à quels moments il faut placer ces variations et dans quelle mesure elles ont été provoquées soit par les circonstances de sa vie privée, soit par les événements de son temps ; et j'ai tenté aussi de définir les idées qui ont maintenu à travers les années l'unité de sa pensée et qui animent d'un même esprit l'ensemble de son œuvre.

1. Extrait de la *Grande Encyclopédie*, tome XXVIII.

I

Son père, capitaine de vaisseau dans la marine marchande, était breton ; sa mère était d'origine gasconne : Renan lui-même a expliqué, par cette double origine, le mélange en lui d'une poésie rêveuse à la manière celtique et d'une façon toute naturelle et gaie de prendre la vie comme elle se présentait. Il fut élevé par des femmes et par des prêtres et de ces deux actions il garda toujours l'empreinte. Son père étant mort lorsqu'il n'avait que cinq ans, il demeura avec sa mère et sa sœur Henriette, plus âgée que lui de douze ans. Sa sœur, dont la nature morale était d'une élévation et d'une fermeté admirables, entoura toute la première moitié de son existence d'une affection vive et éclairée : c'est, nous dit-il, la personne qui eut sur sa vie l'influence la plus profonde. Il fit ses premières études au séminaire ecclésiastique de Tréguier ; sa mère, ses maîtres le poussaient à embrasser l'état ecclésiastique ; lui-même pensait trouver dans la prêtrise une vie désintéressée, consacrée à l'étude et ennoblie par un but supérieur, propre à satisfaire ses aspirations intimes. C'est ainsi qu'à quinze ans et demi, il entra, avec une bourse, au petit séminaire de Saint-Nicolas du Chardonnet, que dirigeait à Paris M. Dupanloup. Il y rencontra une façon toute mondaine d'entendre la religion qui le choqua par son contraste avec la foi naïve et simple des prêtres de Tréguier, et peu à peu les fondements moraux de sa foi catholique se trouvèrent ruinés par là. En 1842, Renan passa au séminaire d'Issy pour y étudier la philosophie et la lecture des penseurs allemands, de Hegel et de Herder surtout, le détacha du dogme et lui fit concevoir l'univers comme le développement inconscient et spontané d'un principe interne. En 1843 et en 1844 enfin, l'étude de la philologie sémitique,

à laquelle il se livrait au séminaire de Saint-Sulpice, lui montra que la Bible ne pouvait être un livre inspiré, et, les preuves historiques s'ajoutant aux preuves philosophiques, il abandonna définitivement son projet de se consacrer à la prêtrise (1845). Dans la douloureuse crise morale qu'il traversa pendant ces années, ce fut sa sœur Henriette qui, le soutenant et le guidant, l'amena à se dégager complètement « des suggestions toutes puissantes d'une discipline cléricale ».

II

Dans la pension où il entra alors comme répétiteur, il se lia d'une amitié qui dura jusqu'à sa mort, avec un jeune homme, moins âgé que lui de quatre ans, Marcellin Berthelot. L'influence de son nouvel ami fut décisive sur la formation de ses idées. Berthelot lui ouvrit les perspectives des sciences physiques et naturelles, plus vastes que celles de la philologie et de l'histoire, plus précises que celles de la métaphysique allemande. Il lui enseigna sa confiance dans la science positive, pour atteindre ce qu'il nous appartient de connaître de la vérité et pour transformer par cette connaissance les sociétés humaines. Par là il contribua puissamment à redonner un but à la vie de Renan et à lui refaire en quelque sorte une religion. Tout en travaillant à une *Histoire générale des langues sémitiques*, continuation de ses études du séminaire, Renan, au cours de ses conversations avec Berthelot, se composait une philosophie où il combinait les résultats des études qu'il avait faites jusqu'alors et les théories dont il avait subi l'influence.

L'*Histoire des langues sémitiques*, qu'il présenta en 1848 à l'Académie des Inscriptions et qui fonda sa réputation comme orientaliste, est toute imprégnée de philosophie allemande : l'étude de la langue y devient un moyen

pour pénétrer dans la connaissance de l'âme sémitique. Quant aux conceptions d'ensemble auxquelles Renan se trouvait conduit sur le monde et sur l'humanité, il les mit par écrit, à la fin de 1848 et au commencement de 1849, dans un livre qu'il ne devait faire paraître qu'en 1890 : l'*Avenir de la science*. Cet ouvrage confus, mais débordant d'idées, renferme, à côté de théories sociales, conçues sous l'influence des événements de 48 et que Renan abandonna bientôt, le plan des études d'histoire religieuse auxquelles il consacra sa vie et les théories philosophiques qui demeurèrent l'ancre sur laquelle il n'a jamais chassé.

D'après l'*Avenir de la science*, il ne faut pas voir dans l'univers l'œuvre d'un esprit créateur, d'un Dieu, extérieur au monde et qui en aurait fixé l'ordonnance ; il faut le considérer comme en voie de transformation perpétuelle, comme le développement infini et spontané d'un principe intérieur ; ce qui revient à dire qu'il faut rejeter la théologie chrétienne et lui substituer les principes de la philosophie hégélienne. Avec Hegel encore, il faut croire que ce développement amène la réalisation progressive de l'idéal dans l'humanité, l'apparition de la pensée et celle de la vertu, la poursuite désintéressée du vrai et du bien. Cette recherche désintéressée de l'idéal, c'est ce qui constitue la religion éternelle qu'on doit distinguer des religions particulières, limitées par un dogme et condamnées à périr. Le développement de l'univers et celui de l'humanité, dont l'étude est l'objet de la philosophie, ne peut pas nous être révélé par la spéculation abstraite, mais seulement par les sciences positives, comme la physique, la chimie, l'histoire naturelle, la grammaire comparée, la mythologie. C'est ici que se marque, avec l'influence de Marcellin Berthelot, celle des études philologiques où Renan était engagé, et c'est l'effort pour combiner les principes généraux du hégélianisme avec l'idée de science positive qui fait l'originalité de la philosophie de Renan.

Puisque le détachement des intérêts matériels et inférieurs, le dévouement à une fin idéale, est ce qui constitue la vie morale et la vie religieuse, au sens large du mot, la pensée philosophique, la science positive prennent pour le savant-philosophe le caractère d'une religion ; celui qui prie en esprit et en vérité, c'est celui qui pense. Les savants-philosophes, qui constituent une élite intellectuelle, doivent s'efforcer, comme les prêtres, d'élever la foule vers eux, de la faire participer à la vie supérieure, à l'idéal. La transformation des sociétés sera l'œuvre de la science. Puisque tout est engagé dans un perpétuel devenir, connaître l'humanité, c'est connaître son développement, son histoire ; puisque le développement de l'humanité, comme celui de la nature, est l'œuvre d'une spontanéité inconsciente, il n'y a pas, pour l'historien, d'étude plus importante que l'histoire des religions et, dans l'histoire religieuse, l'histoire des origines ; car nulle part nous ne pouvons mieux voir à l'œuvre cette spontanéité créatrice. L'événement moral le plus considérable de l'histoire de l'humanité, c'est la création du christianisme qui, malgré ses erreurs scientifiques et l'étroitesse de son dogmatisme théologique, a proclamé des vérités morales éternelles. « Le livre le plus important du XIX^e^ siècle devrait avoir pour titre : *Histoire critique des origines du christianisme.* »

III

A la fin de 1849 Renan était chargé d'une mission scientifique en Italie ; il y passa huit mois. Ce voyage fut pour lui le départ d'une transformation nouvelle, aussi profonde que celle qui lui avait fait abandonner le catholicisme ; il y sentit quel pouvait être dans la vie le rôle de l'art et de la beauté, et nous voyons se développer en lui, à côté de la

conscience morale et de la raison scientifique, l'imagination, la fantaisie de l'artiste. Il renonce en même temps à ses rêves démocratiques de régénération universelle ; déçu par les événements politiques et convaincu par son voyage de la variété des sociétés humaines, il aperçoit, avec la complexité des problèmes sociaux, le caractère relatif et incertain des solutions qu'on essaie d'en donner et des opinions qu'on professe à leur égard. Dès lors, son monde intérieur de sentiments et d'idées se trouvait constitué dans sa riche diversité ; parmi les croyances et les tendances essentielles dont l'équilibre délicat assurait l'harmonie de sa nature, il y en a dont les événements extérieurs et dont le cours des années ont accru de plus en plus l'importance relative ; mais on ne saurait dire qu'ils en aient créé de nouvelles.

En 1850, Renan obtint une place à la Bibliothèque nationale, et de 1850 à 1856, habitant avec sa sœur Henriette, il poursuivit ses études de philologie et d'histoire religieuse. Il publia en 1852 *Averroës et l'Averroïsme*, où il montrait les dangers de l'orthodoxie théologique qui arrêta chez les musulmans l'évolution de la pensée scientifique et philosophique. *L'Histoire générale des langues sémitiques* parut en 1855 et, l'année suivante, il était nommé membre de l'Académie des inscriptions. Il publiait en même temps dans le *Journal des Débats* et la *Revue des Deux Mondes*, des articles qu'il réunit sous le titre d'*Études d'histoire religieuse* (1857) et d'*Essais de morale et de critique* (1859). Les préoccupations morales et artistiques y sont également marquées. On y trouve déjà tous les traits principaux de sa méthode historique : il s'appuie, en érudit, sur une étude attentive des textes, il cherche à dégager l'intérêt philosophique du mouvement historique qu'il étudie et il s'efforce de parler au sentiment et à l'imagination par des portraits vivants qui symbolisent ce mouvement. Un souci tout nouveau du style se re-

marque dans ces études ; Henriette Renan apprit à son frère à viser avant tout à la simplicité, et il atteignit sous son influence à quelque chose d'austère et de délicat tout ensemble. Sur l'état politique et social de la France, dont il continuait à s'occuper, ses jugements sont sévères : il ne voyait partout que recherche de l'utile et n'apercevait d'élévation morale ni dans les masses, ni dans la classe dirigeante.

IV

Il épousa en 1856 Mlle Scheffer, la nièce du peintre Ary Scheffer. Mlle Scheffer, « lui fit voir en toute chose le naturel, le pittoresque ; dans cet érudit et ce penseur, elle éveilla le poète endormi ». Son entrée dans ce milieu artistique et son mariage achevèrent la transformation qui fit « du savant auteur de l'*Histoire des langues sémitiques*, l'écrivain poétique et génial de la *Vie de Jésus* ». Son style prit une grâce et une fraîcheur exquises. Et c'est avec toutes ses facultés pleinement développées qu'il aborda la grande œuvre qui devait occuper vingt années de sa vie : *les Origines du Christianisme*. Il en écrivit le premier volume, la *Vie de Jésus*, pendant un voyage qu'il fit en Phénicie (1860-61), comme chargé d'une mission archéologique ; il le conçut en Galilée, devant les paysages mêmes qu'avait vus Jésus, et il le rédigea aux côtés de sa sœur Henriette, qui l'avait accompagné et qui mourut auprès de lui, le 24 septembre 1861, à Amschit, emportée par un accès de fièvre pernicieuse. Renan a consacré à la mémoire de sa sœur un opuscule, *Ma sœur Henriette*, tiré d'abord à cent exemplaires seulement, qui n'a été rendu public qu'après sa mort et qui, par la profondeur et la pureté du sentiment comme par la beauté admirable de la forme, est peut-être son chef-d'œuvre. A son retour de Phénicie,

il fut nommé professeur de langue hébraïque, chaldaïque et syriaque au Collège de France (janvier 1862). Mais sa première leçon, où il nommait Jésus « un homme incomparable », ayant excité des manifestations violentes des cléricaux et des anticléricaux (21 février), le cours fut suspendu et, deux ans plus tard, supprimé. Dans l'intervalle, la publication de la *Vie de Jésus* (23 juin 1863) avait fait de lui un des hommes les plus célèbres d'Europe. Ce livre charmant est la première tentative qui ait été faite pour reconstituer, en s'appuyant sur les textes, la physionomie de Jésus, considéré comme un personnage historique, et le milieu où il a vécu. Et tout en découvrant chez Jésus, en psychologue et en artiste, l'homme d'un pays et d'une époque, Renan dégage, en philosophe, ce qu'il y a, dans sa morale, de vérité éternelle. Dans le deuxième volume des *Origines*, les *Apôtres* (1866), il cherche à expliquer la croyance à la résurrection du Christ où il voit l'illusion de l'amour. Pour écrire le troisième volume, *Saint Paul*, il fit un nouveau voyage en Orient (1864-65), afin de visiter les lieux où avait passé l'apôtre; il analyse dans son ouvrage l'état moral et social de l'empire romain et le caractère de l'apôtre, pour nous montrer comment Paul, l'homme d'action, a rendu viable la religion rêvée par Jésus et comment sa foi ardente l'a emporté à la fois sur l'étroitesse rituelle des Juifs, qui aurait entravé l'expansion de la religion nouvelle, et sur le scepticisme indifférent des païens, auxquels l'administration impériale assurait bien la sécurité et le bien-être matériels, mais dont le polythéisme ne pouvait satisfaire les besoins moraux. Il y indique en même temps le conflit entre la nouvelle conception morale et religieuse de la vie, que la Judée allait imposer à l'Europe, et la conception artistique de la vie, qui avait été celle de la Grèce.

V

En 1869, Renan ayant terminé et fait paraître *Saint Paul*, se présenta comme candidat de l'opposition libérale aux élections législatives de Seine-et-Marne, où il échoua. Les deux années suivantes, la Guerre et la Commune produisirent dans sa pensée, comme autrefois la réaction qui suivit 48, un ébranlement profond : le règne de la raison et du devoir était plus éloigné encore qu'il ne l'avait cru ; ce qu'il y avait de folie, de barbarie, de brutalité immorale chez les peuples les plus civilisés, Allemands ou Français, éclatait au grand jour ; les imperfections fatales de la nature humaine ne conduisaient-elles pas à croire que le progrès n'est qu'une illusion ? Il interrompit ses études d'histoire religieuse pour proposer à la France, dans la *Réforme intellectuelle et morale* (1872), un plan de réorganisation et pour faire dans les *Dialogues philosophiques* (écrits en 1871, publiés cinq ans plus tard) son examen de conscience philosophique. Dans la *Réforme intellectuelle et morale*, il rejette l'organisation démocratique issue de la Révolution française et dont la Guerre et la Commune lui paraissent être la condamnation ; il veut reconstituer la France sur un type aristocratique, plaçant à sa tête une élite de gens d'esprit supérieur et que leur situation mette à l'abri des tentations intéressées ; c'est, sous une forme nouvelle, le rêve qu'il avait conçu, dès 1848, d'une élite intellectuelle et morale chargée de diriger la nation.

Dans les *Dialogues philosophiques* reparaissent aussi, les convictions qu'il s'était formées déjà quand il écrivait l'*Avenir de la Science* : la science seule permet de connaître la vérité ; il n'y a point de surnaturel particulier ; l'univers va vers sa fin, qui est la réalisation de l'idéal, sous l'impulsion d'une nécessité intérieure ; l'homme participe à l'œuvre de l'univers par la science, par la mo-

rale et par l'art, c'est-à-dire par l'effort désintéressé vers l'idéal. Plus qu'autrefois, Renan insiste sur l'incertitude de nos connaissances, sur les hasards et les avortements sans nombre qui accompagnent la réalisation de l'idéal ; il se demande si la raison et la justice sont destinées à se réaliser sur la planète Terre, et si tout ce que pourra faire l'élite, ce ne sera pas de mettre un jour la masse hors d'état de lui nuire, en régnant sur elle par la terreur, grâce à la supériorité de ses connaissances scientifiques. Nous ne trouvons pas, dans les *Dialogues philosophiques,* de principes tout à fait nouveaux, mais seulement des applications nouvelles, parfois paradoxales, de principes anciens et un déplacement dans l'importance relative d'idées que Renan avait énoncées déjà ; les tendances sceptiques et pessimistes qui étaient demeurées jusque-là dans une demi-obscurité, apparaissent en pleine lumière et au premier plan.

Le quatrième volume des *Origines,* l'*Antechrist,* porte la marque de ce désenchantement ; il n'a plus la sérénité des *Apôtres* ou du *Saint Paul* ; Renan y raconte la lutte entre la civilisation antique et le christianisme, entre l'art, la beauté visible et la foi, la vertu, la morale ; entre Néron et saint Paul ; le fanatisme étroit de l'apôtre le satisfait aussi peu que le dilettantisme féroce de l'empereur ; il voudrait à saint Paul un sentiment plus juste de l'incertitude des opinions humaines et repris par le charme de l'Italie, où il était retourné pour préparer son ouvrage, sentant d'ailleurs tout ce qu'il y a souvent de vain dans l'effort de l'homme vers le bien moral, il se demande si la beauté ne vaut pas la vertu.

VI

Il n'en continue pas moins, d'un travail incessant et régulier, les *Origines du Christianisme.* A l'*Antechrist* succède l'*Église chrétienne,* puis le dernier volume : *Marc-*

Aurèle. Dans ces deux derniers volumes, il nous montre les dangers que peut présenter le gouvernement d'une élite, d'une aristocratie intellectuelle et morale. Dans l'*Église chrétienne*, il étudie le gnosticisme ; dans *Marc-Aurèle*, il cherche ce que le stoïcisme a fait pour l'empire romain. Le gnosticisme et le stoïcisme ont échoué, parce qu'ils ne s'adressaient qu'à une élite ; le christianisme a réussi parce que c'était une morale universelle et qui s'adressait au sentiment de tous. Le christianisme représente dans l'antiquité ce que représente le socialisme dans les temps modernes : la protestation contre l'injustice sociale. Renan, dans ces volumes, nous apparaît plus défiant que jamais vis-à-vis de tout dogmatisme, en dehors des sciences positives de la nature, seules maîtresses de certitude. Il revient en même temps à une vue moins pessimiste de l'évolution sociale et se réconcilie jusqu'à un certain point avec la démocratie, moins dangereuse pour la haute culture désintéressée que ne le serait le triomphe des partis conservateurs et cléricaux.

C'est cette attitude intellectuelle que nous découvrent clairement les *Drames philosophiques*, écrits entre 1878 et 1886[1]. Renan voit de plus en plus ce qu'il y a d'incomplet et d'incertain dans tous les systèmes politiques et sociaux, dans toutes les théories morales et religieuses ; il distingue ce qu'il peut y avoir pourtant de vérité relative dans les systèmes les plus contraires ; il conçoit des façons de vivre très différentes et qui toutes lui semblent légitimes, parce que toutes elles sont éloignées de celles des sots et des méchants ; aussi ne présente-t-il plus ses idées philosophiques, ses théories morales et sociales sous forme dogmatique ; il incarne dans des personnages distincts les opinions opposées. Le style de Renan dans la dernière partie de sa vie se

1. Voir aussi à ce sujet l'étude sur Hegel, page 254.

transforme encore ; ce n'est plus le style de la *Vie de Jésus* : mais s'il n'en a plus la grâce austère il a, avec le même charme et la même simplicité, plus de liberté et plus d'abandon, plus de fantaisie et plus d'audace. Jamais son génie n'a ressemblé davantage, par son aisance et par son naturels parfaits, à celui des grands écrivains grecs. Les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, publiés en 1883, sont le chef-d'œuvre de cette nouvelle manière. Tout en écrivant de temps à autre quelque article de revue ou quelque drame philosophique pour se distraire de ses travaux historiques, Renan continuait sa collaboration au *Corpus* des inscriptions sémitiques, dont il avait conçu l'idée et tracé le plan en 1868, et il commençait à soixante ans à rédiger l'*Histoire du peuple d'Israël* pour montrer comment s'était formée peu à peu chez les prophètes l'idée d'une religion sans dogmes et sans rites, consistant seulement dans la pureté du cœur et dans l'amour de la justice. En 1892, il en terminait le cinquième volume et, rejoignant ainsi l'époque de Jésus, il menait à bien, avant de mourir, la grande œuvre de sa vie, destinée à raconter l'origine et le développement de l'idée morale qui est l'essence du christianisme et qui constitue la religion éternelle.

Pendant ses dernières années, persuadé toujours que, de manière ou d'autre, à travers des foules d'erreurs et d'échecs, l'idéal se réalise dans le monde et que la vérité finira par l'emporter ; convaincu d'autre part du caractère complexe et relatif de toutes les vérités morales, sociales et religieuses ; il était devenu d'une sérénité ironique et bienveillante : ironique pour tout dogmatisme étroit et intolérant, bienveillante pour tout effort vers le vrai, vers le bien, ou simplement vers le bonheur. Ni les souffrances de la maladie ni l'approche de la mort ne troublèrent cette sérénité : « J'ai fini ma tâche, dit-il, je meurs heureux. Il n'y a rien de plus naturel que de mourir. Acceptons la loi de l'univers. »

PLATONISME ET ÉVOLUTIONNISME[1]

Exercitium arithmeticæ occultum nescientis se numerare animi.

LEIBNIZ.

Ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ... Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι διά τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέλειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων...

ARISTOTE.

C'est de logique et de morale, Messieurs, que nous devons nous occuper cette année. Mais toute logique, toute morale, supposent une métaphysique, explicite ou implicite, réfléchie ou irréfléchie. C'est de la doctrine métaphysique, qui nous servira à déterminer le plan de notre cours, qu'il nous faut parler d'abord. Et c'est à vous en donner une idée que je consacrerai la première partie de cette leçon.

I

La nature et le but de cet exposé nous tracent d'avance les limites où nous devrons nous renfermer. Et d'abord, le

1. Leçon d'ouverture aux cours de logique et de morale à l'Université de Bruxelles; extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, décembre 1897.

temps restreint dont nous disposons nous forcera à nous en tenir à des affirmations sans preuves. Déjà, ne nous sommes-nous pas bornés à affirmer, sans la prouver, la nécessité d'une métaphysique pour le logicien et le moraliste? — Ensuite, je ne vous exposerai de cette doctrine que ce qui est nécessaire pour fournir des idées directrices à notre logique et à notre morale. — Enfin, pour faire plus aisément saisir ma pensée, je me bornerai à la définir par rapport à des doctrines qui se rencontrent dans l'histoire, en particulier par rapport aux philosophies qui exercent aujourd'hui le plus d'influence; et de ces philosophies je dégagerai seulement les affirmations qui, par leur accord ou leur opposition avec ma conception propre, peuvent aider à comprendre celle-ci.

Les doctrines dont l'influence est aujourd'hui la plus grande sont le rationalisme kantien et l'évolutionnisme spencérien. — Le point de vue de Kant est celui du rationalisme critique. Il y a, d'après Kant, des lois universelles et nécessaires que la pensée applique à n'importe lequel de ses objets par cela seul qu'elle le pense. Ces lois éternelles de l'esprit, le métaphysicien a pour tâche de les déterminer, et il n'a pas d'autre tâche. La métaphysique se ramène à une *critique de la raison*. — Le point de vue de Spencer est celui de l'évolutionnisme empirique. Le but de la philosophie première, pour lui, c'est de déterminer la *loi d'évolution* de l'univers temporel et spatial, le sens dans lequel celui-ci se transforme. L'ordre et l'harmonie, imparfaits et précaires d'ailleurs, qui règnent dans l'univers, la vie, la moralité, la raison sont des effets nécessaires et passagers de cette évolution.

Ce qui fait l'insuffisance du kantisme, c'est de n'avoir pas rattaché aux lois éternelles de la pensée la loi du développement temporel de l'univers; Kant s'est borné à déterminer les caractères qui, toujours et partout présents dans

notre représentation des choses, sont liés à la nature même de l'esprit ; en ce qui concerne l'ordre plus ou moins imparfaitement réalisé dans les phénomènes, Kant admet la possibilité d'un principe de finalité, pour expliquer les harmonies de la vie ; il fonde directement la loi morale sur la raison pure ; et comme les conditions d'existence de la loi morale lui paraissent incompatibles avec les conditions d'existence de l'univers phénoménal telles que les définit la raison théorique, il admet, au delà du monde des apparences qui serait celui de la science, un monde de choses en soi, seul réel, en même temps qu'absolument irreprésentable, où se trouveraient réalisées les conditions de la moralité. — Nous admettrons, au contraire, que les harmonies vitales et la moralité ne trouvent pas dans les lois éternelles de la raison une explication et une justification directes ; que leur étude est une partie de la science du devenir ; qu'elles ne doivent être envisagées que comme des résultats nécessaires, imparfaits et passagers de l'évolution universelle, et qu'il faut nier l'existence d'un monde de choses en soi échappant par hypothèse aux conditions de la pensée logique et de la connaissance sensible, et dont cependant la nature, la réalité, la possibilité même ne peuvent être définies que par des notions et des rapports empruntés à la connaissance sensible et à la pensée logique.

Inversement, ce qui fait l'insuffisance de la philosophie de Spencer, c'est que, les liaisons qui nous semblent nécessaires étant dans cette doctrine des associations empiriques formées, à un certain moment du temps, entre nos états de conscience, rien ne permet d'affirmer que l'évolution ne defera pas ce qu'elle a fait et que ces liaisons soient des nécessités logiques éternelles. Bien plus, dès que le philosophe veut raisonner sur les notions premières, il est condamné, d'après Spencer, à d'insolubles contradictions. — Nous admettrons, au contraire, qu'il y a des lois éternelles,

constitutives de l'esprit lui-même, et ne le conduisant pas à des contradictions insolubles ; et nous admettrons que c'est à ces lois éternelles qu'il faut essayer de rattacher la loi de l'évolution. Adopter l'empirisme et l'agnosticisme de Spencer, ce ne serait pas seulement nous réduire à considérer comme une hypothèse indémontrable la réalité même d'une loi d'évolution valable pour l'avenir comme pour le passé et pour tous les espaces comme pour tous les temps, ce serait encore nous condamner à déclarer inconcevable les conditions qui fondent la possibilité de cette hypothèse, comme, par exemple, l'existence et l'infinité de l'espace et du temps.

Puisque d'une part il appartient au métaphysicien de déterminer les lois universelles que l'esprit impose à l'univers, définissable seulement comme un ensemble de représentations et de concepts, de phénomènes sensibles et de rapports logiques ; puisque d'autre part il existe, à côté des lois éternelles, des lois d'évolution, et que celles-ci se rattachent aux précédentes, ne peut-on appeler notre doctrine un rationalisme évolutionniste? Ne peut-on dire plus brièvement encore, et ramassant en un mot ces deux idées, que c'est un hégélianisme ?

Hegel, en effet, tout en rejetant la croyance à un monde de choses en soi différent du monde des phénomènes, soutient avec Kant que la tâche du métaphysicien et sa seule tâche, c'est de déterminer les lois nécessaires de la pensée. Et d'un autre côté il essaye d'établir que poser seulement, et sans plus, les lois éternelles de la pensée abstraite conduit l'esprit à des contradictions, que la position même de l'Idée, sous sa forme la plus générale et la plus indéterminée, implique nécessairement la notion d'une évolution de l'Idée dans le temps ; bien plus, qu'elle implique la loi de cette évolution, loi qu'on ne saurait sans contradiction concevoir comme autre que ce qu'elle est. La métaphy-

sique devient alors une *dialectique*. Par cela seul qu'il pense une certaine idée, l'esprit est logiquement forcé, pour éviter la contradiction, d'en penser une autre plus complexe ; il est forcé en particulier, par cela seul qu'il a pensé la notion d'être en général, de penser la notion de temps. Et par cela seul qu'il pense un certain état de l'univers dans le temps, défini par son idée, l'esprit est forcé d'en penser un autre, défini par une idée plus complexe et plus riche, comme succédant nécessairement au précédent ; la vie et la moralité en particulier sont à la fois des moments historiques du développement de l'univers temporel et des moments logiques de l'évolution de l'Idée ; le dialecticien, du même coup, les explique historiquement et les fonde en raison.

Pourtant, ce serait donner de notre doctrine une définition incomplète et même en partie inexacte que de la nommer hégélienne. Un rationalisme, en effet, peut être ou qualitatif ou quantitatif ; il peut être ou n'être pas un mathématisme. On peut admettre ou bien que les rapports entre idées doivent être conçus comme des rapports entre qualités hétérogènes, ainsi que le sont, par exemple, les rapports perçus entre la sensation du rouge et celle du bleu ; ou bien que tout rapport entre des idées se ramène, en dernière analyse, à un rapport entre des qualités mathématiques, entre des concepts quantitatifs, comme les concepts du plus et du moins, du nombre cinq et du nombre dix, du commensurable et de l'incommensurable, de la variable et de la limite, de la vitesse et de la lenteur. Or, chez Hegel, les relations entre les concepts ou moments de l'Idée, qu'enchaîne la dialectique, sont des relations d'hétérogénéité qualitative qui ne sont pas ramenés à des rapports entre concepts mathématiques. — En même temps que la dialectique hégélienne est une dialectique toute qualitative, et à cause de cela même, la philosophie de Hegel n'est pas un évolu-

tionnisme dans le sens déterminé, que nous avons, en commençant, donné à ce mot. En montrant que chacun des concepts par où se définissent les moments successifs du devenir universel est tel que le poser seul et définir par lui l'état dernier de l'univers serait se condamner à la contradiction, Hegel ne cherche pas à expliquer comment se serait produit dans le temps le passage du simple au complexe, comment, par exemple, aurait pu se faire mécaniquement le passage de la nature inorganique à la vie; les concepts nouveaux de plus en plus riches, qualitativement hétérogènes, par où il définit les moments successifs de l'évolution, apparaissent comme des fins qui, sous peine de contradiction, doivent se réaliser; mais la manière dont se fait cette réalisation, logiquement nécessaire, demeure inexpliquée. La doctrine de Hegel est un finalisme logique, un finalisme qualitatif. — Cette conception, où se reconnaît l'influence exercée sur Hegel par Aristote, nous ne la tiendrons pas pour suffisante. D'abord, parce que notre rationalisme sera de nature mathématique; ensuite parce que le finalisme, qui consiste à douer d'une valeur métaphysique et à projeter dans l'univers matériel des rapports tout psychologiques, est incompatible avec ce que nous avons appelé l'évolutionnisme.

Ce rationalisme mathématique, ce mathématisme, pouvons-nous le nommer du nom d'un philosophe? Dans une certaine mesure nous le pouvons, et nous dirons que c'est une théorie platonicienne. Peut-être le nom de Platon a-t-il ici, au premier abord, quelque chose de surprenant, et peut-être semblerait-il plus naturel de dire que notre thèse est pythagoricienne. Mais une étude attentive du pythagorisme montre que les Pythagoriciens étaient des savants et des hommes politiques, plutôt que des philosophes; que l'œuvre de Platon a été de justifier philosophiquement, en les rattachant à la nature même de la pensée, les postulats sur lesquels reposait la science mathématique de la nature

et de la société qu'avaient essayé de constituer les Pythagoriciens ; et que, par là, Platon a été conduit, transformant ces postulats eux-mêmes et envisageant les quantités non plus comme des choses, mais comme des rapports logiques, à changer en un idéalisme mathématique ce qu'on peut appeler le substantialisme arithmétique de l'école pythagoricienne. — Qu'est-ce que la science ? A quelle condition la connaissance scientifique est-elle possible ? Tel est le problème central de la philosophie platonicienne. La science, pour Platon, c'est la connaissance des idées ; elle n'est possible que parce que dans la diversité changeante des phénomènes sensibles, l'esprit saisit des idées, c'est-à-dire des rapports uns et identiques. Et les relations entre idées sont comprises quand elles sont ramenées à des relations entre concepts mathématiques. — Ce que signifie cette doctrine dans son application à l'étude de la nature physique, il suffit, pour s'en rendre compte, de savoir ce qu'est l'une des hypothèses de la science contemporaine, l'hypothèse mécaniste. Pour Platon, comme pour un grand nombre de savants contemporains, l'idée de la chaleur ou celle du son, l'idée du rouge ou celle du bleu, c'est l'idée de certaines relations quantitatives ; le rapport entre l'idée du rouge et celle du bleu, l'idée du son et celle de la chaleur se ramène au rapport entre les idées de divers genres de mouvements définissables mathématiquement par leurs vitesses et leurs directions. — Mais Platon ne se borne pas, comme l'ont fait et Descartes et après lui beaucoup de physiciens modernes, à appliquer cette théorie à l'étude des phénomènes spatiaux ; il l'applique à l'étude de l'âme et de la société. Il tente, par exemple, de définir numériquement les relations entre les modes divers de la connaissance et ramène les rapports de leurs idées aux rapports de quatre concepts mathématiques ; ce rapport pour lui est du même genre que celui qui consiste à définir les rapports du point, de la ligne, de

[illegible] déterminer par un [illegible] l'homme le plus [illegible] l'homme le plus [illegible] problème pour [illegible] à détermi- [illegible] plus grave.

[illegible] suivant Platon, de [illegible] n'est possible que [illegible]. Il y a [illegible] identiques avec [illegible] l'espace et le temps. [illegible] les phénomènes [illegible], par cela seul [illegible] est de déter- [illegible], qui sont les [illegible] mathématiques. Le mathéma- [illegible] de la raison [illegible] un certain point à celle de [illegible], parce qu'elle ne [illegible] chose en [illegible].

[illegible] un rationalisme cri- [illegible] comparable [illegible], mais plus pru- [illegible] Platon a cherché à montrer [illegible] constitutives de la pen- sée, des idées [illegible] de la science mathématique. [illegible] de poser des idées de plus [illegible], en particulier les idées d'union, de [illegible] changement dans le temps, de phénomène sensible [illegible] d'un certain ordre dans ce devenir, de la réussite plus ou moins complète et de la fixité plus ou moins grande de certains rapports mathématiques entre les phénomènes sensibles, rapports réalisés

d'ailleurs de plus en plus imparfaitement et de plus en plus rarement, à mesure qu'ils sont plus complexes : comme ceux qui constituent, par exemple, le système des astres et les corps vivants, ou comme ceux qui constituent la connaissance vraie, la vertu, la justice. Ainsi la dialectique platonicienne est inséparable de la thèse suivant laquelle les idées *participent* les unes des autres et de la thèse suivant laquelle les phénomènes sensibles *participent* des idées ; double participation sans laquelle la pensée serait impossible.

Ne pouvons-nous dire enfin que notre philosophie est platonicienne ? La doctrine de Platon n'est-elle pas un rationalisme critique, une dialectique, un mathématisme ? Mais Platon n'est en aucune manière évolutionniste. Il définit directement la relation entre l'ordre sensible qu'étudient le physicien ou le moraliste et les idées éternelles qu'étudie le géomètre. Il ne cherche pas comment, au cours du temps, cet ordre, ces ensembles de rapports de plus en plus complexes, ces proportions, qui constituent le système solaire, la vie, la vertu, la justice, se sont formés graduellement ; tantôt, lorsqu'il étudie les trajectoires régulières des astres, périodiquement identiques à elles-mêmes, il les explique directement par une finalité intérieure aux phénomènes sensibles ; tantôt lorsqu'il traite de la société juste, de la cité idéale, la plus une et la plus stable possible, il déclare que la réalisation en dépend d'une rencontre très complexe de circonstances, d'un accident heureux, impossible à prévoir. En outre, puisque l'ordre du monde a son explication dans l'existence d'un principe éternel de finalité, il est éternel comme son principe même, et il ne saurait y avoir des alternatives perpétuelles d'évolution et de dissolution, dans l'espace infini, au cours du temps infini. Ce sont là autant de propositions que nous ne pouvons admettre ; la doctrine platonicienne est un finalisme mathématique, et pour nous le finalisme est aussi inacceptable sous une forme mathématique

que sous une forme qualitative ; affirmer l'existence d'harmonies plus ou moins parfaites dans l'univers, ce n'est pas affirmer l'existence d'un principe propre et irréductible de finalité ; la finalité n'est pas un principe d'explication.

Mais rien ne nous empêche, en conservant les idées directrices du platonisme, de rejeter cette dernière théorie et d'admettre que l'ordre sensible, toujours imparfait et précaire, et de plus en plus imparfait et précaire à mesure qu'il s'agit d'ensembles plus compliqués, s'explique sans recours à la finalité. Nous pourrons alors, — et nous nous en tiendrons à cette formule, — définir notre doctrine un platonisme évolutionniste.

II

Quelle conception maintenant devrons-nous nous faire de la logique et de la morale ?

La logique a pour but d'étudier la méthode des sciences. Cette méthode dépend de la nature de l'objet à connaître. L'objet de la science proprement dite, c'est toujours, en fin de compte, un ensemble de rapports mathématiques ou de rapports idéaux réductibles à des rapports entre concepts mathématiques. Mais l'idée que l'on se fait d'ordinaire des mathématiques n'est-elle pas trop étroite ? Les généralisations successives par lesquelles l'esprit s'est élevé de l'arithmétique à l'algèbre et de l'algèbre à l'analyse ne sauraient-elles être dépassées ? Ne s'est-on pas trop exclusivement efforcé d'adapter l'idée de quantité à l'étude des rapports matériels et spatiaux ? Ne peut-on concevoir une quantité purement ordinale qui s'affirmerait de l'immatériel comme de la matière ou de l'espace, qui demeurerait ainsi plus générale que les diverses formes extensives de la quantité à l'étude desquelles les sciences se sont attachées jusqu'à présent et qui

permettrait par là d'entrevoir ce que devrait être la mathématique universelle rêvée par Platon et par Leibniz, science de l'ordre et non plus seulement de la mesure ? Et rechercher les propriétés de la quantité purement ordinale, la nature de l'ordre harmonique et de l'ordre désharmonique en ce qu'ils ont de plus général, ne serait-ce pas la tâche même que doit se proposer la logique formelle et dans laquelle rentrerait, entre autres choses, cette syllogistique à laquelle on a prétendu d'habitude la réduire ?

D'autre part les rapports mathématiques sont de plus en plus complexes, puis de plus en plus instables. Nous nous trouverons conduits à diviser les sciences en trois groupes, l'examen des méthodes scientifiques en trois parties. Nous devrons considérer d'abord la méthode qui permet d'étudier les rapports mathématiques éternels en eux-mêmes, l'analyse mathématique. Puis nous passerons à ces groupes de rapports mathématiques réalisés dans le monde sensible, à tel moment du temps, dans telle partie de l'espace, groupes de plus en plus complexes et instables que nous appelons les sytèmes stellaires, les énergies mécaniques, physiques et chimiques, les êtres vivants ; l'objet de la science devenant plus changeant et plus multiple, la méthode, comme l'objet, se transforme et se complique ; ce que l'esprit saisit immédiatement, ce ne sont pas des actions élémentaires, mais des résultantes, hétérogènes en apparence, et cela d'autant plus que les mouvements d'où elles résultent soutiennent des rapports plus nombreux et plus variés. L'analyse mathématique ne suffit plus ; et de l'astronomie à la physique, puis à la chimie, puis à la biologie, son importance relative devient moins grande ; la méthode devient avant tout expérimentale.

Dans un troisième groupe de sciences, nous rangerons la psychologie, les sciences sociales, l'histoire ; bref, ce qu'on nommait autrefois sciences morales et politiques. D'une

part, dans ces sciences, et par là elles ressemblent aux précédentes, il s'agit, non d'idées universelles et éternelles, mais de rapports entre des identités présentes seulement dans certaines parties de l'espace et du temps ; pour l'historien, comme pour l'astronome, c'est même d'événements particuliers et d'individus qu'il s'agit. Dans ces sciences d'autre part, et par là elles se distinguent des précédentes, l'esprit étudie les êtres conscients en tant que tels. — La complexité et l'instabilité croissantes des rapports à étudier, la difficulté de plus en plus grande qu'il y a à les définir par des concepts fixes et distincts, et à lier ceux-ci en ensembles durables, en limitant considérablement ou en excluant complètement l'emploi de l'analyse mathématique et celui de l'expérimentation, amènent une nouvelle transformation des méthodes ; l'esprit procède surtout par des observations et des raisonnements portant autant ou plus sur des concepts qualitatifs et sur des rapports ordinaux que sur des concepts quantitatifs et sur des rapports mesurables.

Ici d'ailleurs la tâche du logicien se complique, à cause de la nature de l'objet qu'étudient la psychologie et les sciences sociales, et pour des raisons que nous permet de comprendre le caractère évolutionniste de notre doctrine. D'une manière générale, les sciences se sont constituées d'autant plus tôt que leur objet était plus simple et plus durable, et l'ordre dans lequel nous venons de les énumérer répond jusqu'à un certain point à l'ordre de leur développement historique. Dès le temps des Grecs, les mathématiques étaient une science positive, c'est-à-dire consistant en propositions dont tous les savants reconnaissaient et dont ils n'ont pas cessé depuis de reconnaître la vérité. La physique est devenue une science positive au XVII^e^ siècle. L'accord sur les résultats ne va pas sans l'accord sur les méthodes, et ainsi notre tâche ne sera pas de rechercher quelle méthode

convient aux mathématiques proprement dites ou à la physique ; ce sera seulement de déterminer la nature véritable des méthodes sur l'emploi desquelles mathématiciens ou physiciens sont d'ailleurs d'accord. Et déjà sans doute, la nature de la méthode étant liée pour chaque science à celle de l'objet, nous pourrons être amenés, pour comprendre la nature des méthodes, en étudiant les notions fondamentales des mathématiques et de la physique contemporaines, à rechercher s'il n'y a pas lieu de transformer en les généralisant la notion de quantité dont on fait aujourd'hui usage en analyse et la notion d'équilibre dont on fait aujourd'hui usage en mécanique. Mais quand nous en viendrons à la psychologie et aux sciences sociales, nous reconnaîtrons qu'à cause de la complexité et de la variabilité de leur objet, ce ne sont pas encore là, même aujourd'hui, des sciences positives consistant en un ensemble de vérités incontestées et possédant une méthode dont la valeur serait universellement admise et qui permettrait d'accroître régulièrement le nombre des vérités acquises. Par suite, le rôle du logicien ne sera plus seulement d'analyser la nature des méthodes que les savants spéciaux s'accordent à employer ; ce sera de chercher à déterminer les méthodes qui conviennent à l'étude de ces objets nouveaux.

Si notre doctrine, dans la mesure où elle est évolutionniste, nous permet de nous expliquer ces difficultés, elle nous permettra, dans la mesure où elle est rationaliste, de comprendre d'autres difficultés, plus grandes encore, que soulèveront nos recherches sur la méthode en psychologie. Là plus que partout ailleurs, nous devrons unir les considérations relatives à la méthode scientifique et celles qui se rapportent à l'objet de la science. Si la psychologie porte sur une classe particulière de phénomènes sensibles, et si par un côté elle est inséparable des sciences de la nature, par un autre côté elle est inséparable de la métaphysique.

Déjà sans doute pour expliquer le succès des diverses méthodes scientifiques, pour définir les méthodes qu'il sera possible d'appliquer avec succès à l'étude de questions nouvelles, pour justifier la vérité, relative ou non, des résultats auxquels l'emploi de ces méthodes a conduit ou doit conduire les savants, nous serons amenés à poser des problèmes métaphysiques sur la valeur de la connaissance et la nature de l'univers. Mais la pénétration de la métaphysique dans la psychologie est plus profonde et plus intime ; il n'est pas possible, et cela à cause de la nature même de l'objet de la psychologie, à cause de la nature même de l'esprit, de constituer une psychologie entièrement positive et séparée de la métaphysique, comme il a été possible de constituer la physique ou la chimie à l'état positif. Le problème des rapports entre la conscience individuelle et finie d'une part, et d'autre part l'infini inconscient de l'espace, entre les concepts quantitatifs et les rapports mesurables du savant d'une part et d'autre part ces qualités hétérogènes et ces rapports ordinaux que sont nos sensations et nos affections, entre la conscience empirique ou sensible d'une part, simple multiplicité temporelle d'états particuliers dont les relations correspondent à des relations spatiales particulières, et d'autre part la pensée logique, la connaissance d'identités et de vérités qui dépassent l'instant et le lieu présents : voilà autant de problèmes métaphysiques qui sont liés les uns aux autres et au sujet desquels le psychologue, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, est obligé de prendre parti, même quand il entend se restreindre à la psychologie empirique, à la psychologie physiologique ou à ce qu'on peut appeler la psychologie sociologique. Il est impossible de définir complètement la méthode de la psychologie en laissant de côté la métaphysique. Ainsi nous serons conduits, après avoir posé les problèmes métaphysiques auxquels aboutit la logique des mathématiques et

celle des sciences physiques, à déterminer la méthode qui permet de les résoudre. Et ce sera le terme de nos études de logique.

La logique de la psychologie et des sciences sociales nous servira à passer à l'étude de la morale, dont elle définira la méthode. Le but de la morale pour nous, ce sera, au sens large du mot morale, d'étudier l'action chez les êtres conscients, ou, si nous prenons le mot dans un sens plus étroit, d'étudier l'action chez les êtres conscients qui vivent en société. L'idée que nous nous ferons de la morale sera ainsi, à certains égards, différente de celle que les moralistes s'en sont faite le plus souvent. La moralité, considérée comme un fait psychique en présence duquel nous nous trouvons, peut donner lieu comme les autres faits psychiques, comme le langage par exemple ou comme la perception, d'une part à des recherches scientifiques, en partie sociologiques, en partie psycho-physiologiques, d'autre part à des recherches métaphysiques ; et cette double recherche, scientifique et métaphysique, par où l'on tente de déterminer le rapport de la moralité à l'évolution physico-biologique d'une part, à la raison d'autre part, conduit à des résultats qui sont vrais ou faux, mais qui ne sauraient avoir de caractère moralement obligatoire. Quant à la position même de l'idéal, elle est hors du domaine de la vérité et de l'erreur. Il ne saurait y avoir pour nous une vérité morale, comme il y a une vérité mathématique, une vérité physique, une vérité psychologique. L'idéal moral ne saurait être, à proprement parlé, ni démontré, ni réfuté, bien que le jugement moral, comme le jugement théorique, implique cette opposition du rationnel et de l'irrationnel, de l'ordre harmonique et de la désharmonie, sans laquelle il ne peut y avoir d'esprit et dont l'opposition entre la vérité et l'erreur n'est qu'un cas particulier.

Nous rechercherons comment l'âme, et en particulier

l'âme humaine, qui déjà elle-même est un équilibre très complexe et une très riche harmonie, crée en elle des équilibres de plus en plus complexes, des harmonies de plus en plus riches, ces équilibres, ces harmonies que nous appelons bonheur, sagesse, vertu, justice, amour. Et notre doctrine, en morale comme en logique, sera évolutionniste en même temps que platonicienne; car nous essayerons de montrer que, par l'effet même de l'évolution naturelle et sociale de l'âme, il se réalise dans le monde quelque bonheur, quelque sagesse, quelque vertu, quelque justice et quelque amour. De sorte qu'après avoir étudié dans la logique par quels moyens progresse dans les âmes individuelles cet ordre harmonique qui constitue la connaissance de l'univers, nous verrons comment, en même temps que l'Esprit devient plus clairement conscient en elles, les âmes individuelles complètent l'univers en y déterminant des groupes de rapports ordinaux de plus en plus variés, des équilibres nouveaux, des harmonies supérieures, à la fois par la richesse et par la simplicité à celles que l'univers inconscient a réalisées en lui-même : plus complexe et plus une qu'un système solaire est l'âme d'un sage ou une société juste; ces harmonies, ces équilibres, d'ailleurs, sont de moins en moins parfaitement, de moins en moins souvent réalisés, de plus en plus passagers et fragiles, à mesure qu'ils sont plus complexes et plus riches, et cela parce qu'ils ne sont pas les principes de l'existence, mais les résultats de l'évolution; la vie est quelque chose de plus fragile et de plus rare qu'un système d'étoiles; et plus rares et plus fragiles encore que la vie sont le bonheur, la sagesse, la justice ou l'amour. Rien ne se comprend vraiment que dans son rapport à la personnalité spirituelle. Elle est la fleur de l'univers. Mais elle n'est ni le sol d'où la plante jaillit ni le soleil qui la fait épanouir.

APPENDICE I

SUR LE DARWINISME, LE LAMARCKISME WEISSMANNIEN ET LE CUVIÉRISME ÉVOLUTIONNISTE

Depuis la publication de mon étude sur le darwinisme, les idées nouvelles qu'elle contenait sur certains points ont été acceptées ou retrouvées par quelques biologistes de profession.

I

Dans son discours d'ouverture aux cours de l'Université de Bruxelles (1907), M. Lameere accepte au sujet de l'origine des espèces, la thèse que j'ai appelée un weissmannisme lamarckien. En effet, tout en rejetant une partie des théories de Weissmann, il déclare comme celui-ci que les caractères spécifiques nouveaux et héréditaires ne sauraient provenir de l'hérédité des caractères acquis pendant la vie individuelle, mais seulement des tendances inhérentes aux germes. Et d'autre part, il déclare également que la formation d'espèces nouvelles par mutation est due à l'action directe du milieu et non à la sélection. « La cause des variations, quelles qu'elles soient, doit être cher-

chée dans l'influence exercée par les milieux sur les organismes. » « La fécondation ne peut agir efficacement que si les parents sont eux-mêmes influencés au préalable. »

M. Lameere accepte également cette idée que Darwin a eu tort de vouloir expliquer le mécanisme de la variation spécifique par la même cause qui explique l'adaptation, souvent admirablement précise, des organismes à leurs conditions d'existence. Le rôle de la sélection, selon M. Lameere, c'est d'expliquer les adaptations, ce n'est pas d'expliquer l'origine des espèces. Mais il entend conserver le nom de darwinisme à toute théorie qui explique l'adaptation des organismes à leur milieu par la sélection naturelle. — Sans doute les définitions de mots sont libres et le sens du mot darwinisme est par lui-même assez flottant. Il me semble pourtant que la définition proposée par M. Lameere risque d'entraîner des confusions d'idées Darwin a intitulé son ouvrage fondamental : l'Origine des Espèces expliquée par la sélection naturelle, et non : les Adaptations biologiques expliquées par la sélection naturelle. Il me semble donc préférable de réserver le nom de darwinisme à la doctrine qui explique par la sélection l'apparition des espèces nouvelles et de ne pas conserver cette dénomination à une doctrine qui rend compte de la variation spécifique sans faire appel à la sélection. Les mots d'ailleurs n'ont qu'une importance secondaire et, pour le fond des idées, il est manifeste que M. Lameere s'éloigne ici de Darwin.

J'ajouterai quelques remarques pour tenter de dissiper toute ambiguïté sur la notion de « weissmannisme lamarckien. » Lorsqu'on admet que les espèces se sont formées par variation brusque, on peut concevoir de plusieurs manières différentes l'apparition de l'espèce nouvelle.

α On peut soutenir, avec Étienne Geoffroy-Saint-Hilaire, le premier théoricien moderne du transformisme « révolu-

tionnaire », que le changement spécifique se produit sous l'action du milieu dans la première phase de la vie individuelle, la phase embryonnaire, où l'organisme est plus malléable, moins fixé. Cette thèse diffère de celle de Lamarck par son caractère révolutionnaire, et parce qu'elle n'attribue pas le changement spécifique aux actes de l'individu une fois constitué et sorti de la période embryonnaire ; par là elle se rapproche davantage de l'hypothèse que nous avons proposée. Cependant la théorie de Geoffroy-Saint-Hilaire ressemble au lamarckisme, non seulement en ce qu'elle attribue à l'influence du milieu la variation spécifique, mais encore en ce qu'elle considère cette variation comme produite au cours de la vie individuelle; la caractéristique de ce que nous avons appelé le weissmannisme, c'est au contraire d'admettre que la variation spécifique est donnée dans le germe.

β On peut soutenir que les seules variations héréditaires (et par conséquent, entre autres, les variations spécifiques) sont celles qui se produisent au moment de la formation du germe et qui résultent de la fécondation ; c'est la thèse propre de Weissmann et nous avons remarqué qu'elle rend inexplicable la corrélation constatée en fait dans bien des cas entre les variations du milieu et celles des organismes. Chez Weissmann, cette thèse est liée avec l'idée darwinienne que pour produire un changement spécifique, il faut plusieurs variations congénitales additionnées par la sélection à travers des générations successives. On pourrait proposer d'admettre que la variation spécifique est brusque, d'une génération à l'autre, mais due uniquement à la fécondation. On conserverait ainsi la thèse personnelle de Weissmann, sans y mêler aucune idée lamarckienne, et en la dégageant des théories darwiniennes sur le rôle de la sélection et de la continuité dans le changement spécifique. C'est ce qu'on pourrait appeler un weissmannisme à la fois antidarwinien

et antilamarckien. Outre les difficultés relatives à l'influence du milieu, cette hypothèse en soulèverait d'autres qui lui sont propres : si la variation spécifique résultait d'une fécondation unique, elle ne pourrait s'expliquer que par la différence entre les deux ascendants de l'organisme nouveau ; cette différence serait telle que les caractères des deux ascendants, en se combinant dans le germe, produiraient un individu spécifiquement distinct de ses progéniteurs ; or les lois de Mendel sur l'hérédité et l'atavisme nous portent à conclure qu'au lieu de se perpétuer chez les descendants de l'organisme nouveau, la variation spécifique devrait à chaque génération s'effacer chez une grande partie de ceux-ci pour laisser reparaître les caractères de l'un ou de l'autre des ascendants primitifs.

γ On peut soutenir que la variation spécifique se produit au moment de la formation du germe, sous l'influence exercée à ce moment même par le milieu extérieur (qui aurait varié depuis la formation des germes des deux ascendants). Ce serait là une première forme du weissmannisme lamarckien ; elle nous laisserait, à vrai dire, plus près de Weissmann que de Lamarck, puisqu'elle ne ferait intervenir en aucune manière les actions exercées par le milieu extérieur sur les ascendants du nouvel organisme.

δ Le weissmannisme lamarckien peut prendre une autre forme, qui est plus voisine du lamarckisme que du weissmannisme proprement dit. On peut admettre en effet que l'influence du milieu extérieur entraîne des changements A dans les cellules somatiques d'un individu, au cours de sa vie ; que ces changements entraînent d'autres changements A′ dans les cellules reproductrices du même individu ; que les cellules reproductrices, au moment de la fécondation, engendrent un germe nouveau, qui, en raison des changements A′, soit spécifiquement différent

des germes de ses deux ascendants ; enfin que ce germe, en se développant, produise un ensemble de cellules somatiques qui diffère spécifiquement du soma des deux ascendants, qui ne reproduise pas exactement les changements A, mais qui présente des variations spécifiques A″, dont l'existence et la nature s'expliqueraient par celles des changements A′, c'est-à-dire, indirectement, par celles des changements A. La variation spécifique ne résulterait donc pas de la répétition pure et simple d'un caractère acquis, transmis inaltéré à travers le germe ; elle résulterait de la dépendance nécessaire entre trois groupes, d'ailleurs différents, de phénomènes et d'actions biologiques, se produisant les premiers dans l'ascendant, les seconds dans le germe, les troisièmes dans le descendant. On comprendrait ainsi que la variation spécifique soit donnée dans le germe de l'organisme nouveau, que cependant elle ne résulte pas simplement de l'acte même de la fécondation, qu'elle soit le résultat de l'influence exercée par le milieu sur l'un des deux ascendants ou sur tous les deux, et qu'elle ne soit pas la répétition héréditaire d'un caractère somatique acquis par l'un des deux ascendants au cours de son existence. Cette seconde forme du weissmannisme lamarckien me paraît fournir, dans l'état actuel de nos connaissances, la solution la plus vraisemblable du problème des variations spécifiques. C'est à une théorie de ce genre que M. A. Lameere, dans le travail que j'ai cité, paraît disposé à se rallier.

De Vries s'est borné à généraliser le résultat de ses admirables expériences, en proposant d'attribuer toutes les variations spécifiques à des changements brusques. Il ne s'est pas prononcé sur le mécanisme de ces changements brusques, c'est-à-dire sur les hypothèses que je viens de distinguer. Il n'a même pas entrepris de définir nettement les principales hypothèses possibles à ce sujet. Comme il était

darwinien et même néodarwinien, il a seulement montré que sa théorie est conforme à la négation de l'hérédité des caractères acquis et qu'elle conserve un rôle à la sélection, car celle-ci élimine les mutations mal adaptées à leurs conditions d'existence. Mais cette double affirmation me semble appeler quelques réserves ou du moins comporter quelques distinctions. D'abord en effet, admettre le caractère soudain des variations spécifiques n'équivaut nullement à nier l'hérédité de tout caractère acquis ; on peut même soutenir avec une certaine vraisemblance, comme je viens de l'indiquer, que la variation spécifique soudaine est la conséquence nécessaire d'une variation imprimée aux ascendants de l'organisme nouveau par l'action du milieu sans être la répétition de cette variation ; et on serait ainsi plutôt plus près de Lamarck que de Weissmann. En second lieu, le rôle de la sélection chez De Vries est tout différent de ce qu'il était chez Darwin ; le propre du darwinisme, c'est d'expliquer l'origine des espèces par la sélection ; Darwin prête ainsi à la sélection la vertu de créer quelque chose de nouveau, en additionnant des changements successifs qui sans elle n'auraient jamais constitué un tout, un changement global, une variation spécifique ; et Darwin, en outre, traite par là l'origine des espèces comme un cas particulier des phénomènes d'adaptation progressive au milieu. Chez De Vries, la sélection ne joue plus aucun rôle dans la création des espèces ; son rôle est uniquement destructeur (comme était, chez Malthus, celui de la lutte pour la vie) ; en outre, rien ne permet plus de soutenir que la variation spécifique constitue toujours un progrès dans l'adaptation de l'être vivant à son milieu.

Si l'hypothèse que j'ai exposée se trouvait vérifiée, de nouveaux problèmes se poseraient aussitôt. Et aux réponses que l'on ferait à chacun d'eux correspondrait une forme particulière du lamarckisme weissmannien. D'abord,

pour que la variation spécifique. A'' apparaisse, faut-il que la variation A' se produise dans les deux ascendants du nouvel organisme, ou suffit-il qu'elle se produise dans l'un des deux seulement? Dans ce second cas, peut-elle se produire indifféremment chez l'un ou l'autre des deux sexes, ou bien doit-elle se produire toujours, soit dans le sexe masculin, soit dans le sexe féminin? Une variation durable et profonde A' dans les cellules reproductrices ne peut-elle se produire qu'à la suite d'une variation A durable et profonde dans les cellules somatiques? Ou l'action du milieu ne peut-elle pas entraîner des variations durables dans les cellules reproductrices sans entraîner en même temps des variations durables dans les cellules somatiques? Autrement dit, les cellules somatiques ne jouent-elles pas, dans bien des cas, un rôle simplement conducteur par rapport aux actions extérieures physiques ou chimiques? Des corps, vivants ou inorganiques, venus du dehors, ne peuvent-ils pénétrer jusqu'aux cellules reproductrices et les modifier d'une manière permanente, sans amener dans les cellules somatiques de l'individu une variation acquise définitive? — Pour comprendre les rapports qui existent entre les trois groupes de variations A, A' et A'', il faudrait considérer chacun d'eux comme un système de réactions chimiques ou d'énergies physico-chimiques et essayer, au moyen d'expériences quantitatives, d'expliquer leurs relations par les lois générales qui régissent la chimie biologique et les transformations énergétiques physico-chimiques.

Il serait sans doute prématuré de poser dès aujourd'hui en ces termes les problèmes de variation spécifique, mais peut-être est-ce seulement le jour où on les posera ainsi que l'on pourra prétendre en donner une solution vraiment satisfaisante. L'avantage du néolamarckisme mécaniste, c'est qu'en expliquant la variation spécifique et l'évolution par l'action directe du milieu, il conduit, comme l'a fait de son

côté la physiologie de Claude Bernard, à poser les problèmes biologiques en termes numériques et à les traiter par les méthodes expérimentales de la physique et de la chimie. L'inconvénient du darwinisme, c'est qu'il définit les questions au moyen de notions purement qualitatives comme les notions de sélection ou de concurrence vitale, notions vagues, empruntées à l'expérience courante et dont l'emploi ne conduit pas à des mesures précises.

II

D'autre part, M. Depéret, doyen de la Faculté des sciences de Lyon, dans un livre récent (1907) sur *Les transformations du Monde Animal,* développe des vues qui ressemblent, sur certains points, à ce que j'ai appelé un *cuviérisme évolutionniste*. Il écrit que « la concurrence vitale de Darwin, très séduisante pour expliquer l'extinction des espèces et même la disparition des variétés intermédiaires, ne rend aucun compte de la production de variations nouvelles » (p. 37), il qualifie les hypothèses paléontologiques de Darwin d' « aperçus véritablement rudimentaires » et termine son chapitre sur le darwinisme en ces termes : « Sera-t-il trop sévère de conclure que, paléontologiquement du moins, la question de l'origine des espèces demeurait entière ? » (p. 43). Il ajoute même plus loin que « la lutte pour la vie est décidément tout à fait insuffisante pour expliquer l'extinction des espèces » (p. 241). — En ce qui concerne le cuviérisme, M. Depéret distingue Cuvier lui-même et l'école cuviérienne, comme l'avait déjà fait M. Perrier dans ses belles études sur les précurseurs de Darwin. « Les idées de Cuvier sur les transformations des faunes terrestres, écrit-il, peuvent se résumer dans les points suivants : 1° les faunes successives sont entièrement

ou presque entièrement différentes les unes des autres ; 2° leur extinction est le résultat de révolutions brusques... ; 3° d'autres révolutions... ont permis la constitution de sols continentaux favorables à l'expansion de nouvelles faunes d'animaux terrestres ; 4° ces nouvelles faunes ne sont pas créées sur place, mais viennent (par migration) de régions lointaines » (p. 15). Or, « nul ne peut nier l'importance dominante des migrations dans les changements de faune, les connexions intermittentes établies ou détruites... entre les continents par des phénomènes géologiques... phénomènes auxquels il semble difficile, pour quelques-uns au moins, de refuser le caractère d'événements brusques, de véritables révolutions du globe » (p. 18). Les cuviériens et spécialement d'Orbigny, ajoute M. Depéret, ont exagéré les idées de Cuvier, d'abord en soutenant que « les différentes faunes (des étages géologiques successifs) ne se lient aucunement par le passage des formes entre elles ni par remplacement graduel, mais toujours par extinction brusque », ensuite en soutenant que les faunes successives sont dues à des créations distinctes, « fait certain, mais incompréhensible, dit d'Orbigny, et qu'environne un mystère surhumain. » « Réserves faites sur les idées trop absolues de d'Orbigny, les observations de ce savant n'en restent pas moins exactes dans leurs grandes lignes et le remplacement brusque des faunes marines en passant d'un étage à un autre étage doit être considéré à peu près comme une règle générale. Si l'explication de ce grand fait par des créations successives ne saurait nous satisfaire au point de vue scientifique, nous aurons à en chercher une explication rationnelle par des phénomènes de migration de faunes, analogues à ceux que Cuvier avait si bien mis en évidence pour les animaux terrestres » (p. 22). — Lorsqu'il faudra rendre compte de l'apparition simultanée de tout un nouveau groupe d'espèces, M. De-

péret proposera de recourir, aussi souvent que possible, à l'hypothèse cuviérienne d'une migration provoquée par un bouleversement géologique. Lorsqu'il faudra rendre compte de l'extinction simultanée de tout un groupe d'espèces, il proposera de recourir à la théorie (lamarckienne) de Cope, d'après laquelle les espèces peu spécialisées peuvent seules supporter la transformation d'un milieu auquel elles n'étaient pas trop étroitement adaptées ; tandis que toutes les espèces trop spécialisées périssent à la fois quand le milieu change. Pour ce qui est enfin de la naissance même des espèces nouvelles, « deux opinions ont été émises, et depuis très longtemps. Les uns y voient le résultat de modifications lentes et graduelles, accumulées par l'effet du temps. D'autres, au contraire, croient à l'apparition brusque de variations, assez distinctes d'emblée pour constituer de véritables espèces. Il ne nous paraît pas impossible de faire peut-être une part à chacun des deux procédés ; mais il faut établir au préalable une distinction fondamentale entre l'évolution directe d'un rameau déjà formé et la variation latérale qui seule peut conduire à la naissance de nouveaux rameaux et à la divergence des groupes » (p. 275). En effet l'observation paléontologique nous fait voir d'une part des séries de formes vivantes qui traversent plusieurs étages géologiques en subissant chaque fois une variation assez peu considérable ; d'autre part des formes vivantes très différentes et entre lesquelles nous ne connaissons pas d'intermédiaires. « L'évolution des êtres fossiles présenterait deux mécanismes distincts : l'un continu, par lequel les rameaux phylétiques une fois formés se développent lentement ; l'autre intermittent, et par lequel des rameaux prennent naissance en divergeant des rameaux plus anciens et déjà plus ou moins évolués. Cette divergence semble pouvoir se produire par deux procédés au moins : l'un certain, l'isolement géographique, d'allure relativement

assez lente ; l'autre, moins bien démontré, mais d'allure plus rapide, dont les explosions ou créations brusques d'espèces, étudiées par De Vries sur quelques plantes actuelles, peuvent sans doute nous donner une idée » (p. 286). « Il existe, ajoute M. Depéret, un certain groupe de faits d'observation (paléontologique) assez fréquents, qui apportent à l'hypothèse de la variation brusque au moins un certain degré de probalité dans quelques cas. Nous voulons parler de la tendance intermittente que présentent les rameaux à produire, dans certains moments de leur évolution régulière, de nombreuses variations... que quelques paléontologistes nomment simplement des variétés, tandis que d'autres, et c'est le plus grand nombre, les décrivent comme des espèces distinctes. Ces périodes de crise ou si l'on veut d'affollement dans la morphologie de certains types alternent en général avec des périodes de variabilité plus faible, pendant lesquelles le rameau poursuit avec lenteur les étapes de son développement » (p. 285).

L'hypothèse d'une variation des espèces par sauts brusques est pour les paléontologistes « un moyen commode d'expliquer les brusques apparitions de groupes et l'absence de formes de passage, phénomènes si fréquents, on pourrait dire si généraux, au cours de l'histoire du développement des animaux fossiles » (p. 281). On voit que M. Depéret reprend, pour les incorporer à l'évolutionnisme, un certain nombre des idées caractéristiques de Cuvier. Mais il me semble que les faits mêmes rappelés par lui permettent d'aller plus loin, avec quelque vraisemblance, dans le sens du cuviérisme évolutionniste.

D'abord si l'apparition brusque des faunes nouvelles est la règle générale, on pourra sans doute l'expliquer dans un certain nombre de cas par des migrations, mais, au lieu d'origine de ces migrations, l'apparition de la faune ayant été brusque également, le même problème se posera et il faudra

toujours en venir à expliquer la première apparition des faunes nouvelles par une formation d'espèces soudaine et collective se produisant sur place. La distinction même que fait M. Depéret entre l'évolution des rameaux déjà formés et la formation des variations latérales conduit à envisager comme soudaine et collective la formation des groupes spécifiques qui constituent à l'origine chaque embranchement nouveau, c'est-à-dire les plus importantes de beaucoup parmi les variations spécifiques. M. Depéret nous dit aussi qu'au cours de l'évolution d'un même rameau, la formation des espèces est généralement collective dans les périodes où la variation est plus rapide. C'est encore là un fait qu'on peut invoquer à l'appui de notre interprétation. Rien n'empêche d'ailleurs d'admettre, même dans les périodes où les changements présentés par le rameau sont peu considérables, que ces changements sont des mutations (au sens de De Vries); car les variations spécifiques par voie de mutation qui ont été observées de nos jours et qui portent sur des espèces « jordaniennes » ne constituent pas des changements très considérables. Même dans ce cas, la paléontologie ne prouve donc rien en faveur de la continuité. Quant à la disparition soudaine de tout un groupe d'espèces à la fois, qui est également la règle générale, l'explication de Cope par l'adaptation trop spécialisée de ce groupe d'espèces à son milieu est assurément très vraisemblable; mais si le milieu physique ne variait qu'insensiblement, le caractère collectif de ces disparitions soudaines de toute une faune ne resterait-il pas bien difficile à comprendre? Les espèces diverses qui appartiennent à un groupe n'ont-elles pas des conditions d'existence plus ou moins différentes, et une faible variation du milieu n'expliquerait-elle pas plutôt la disparition d'une espèce isolée ou d'un petit nombre d'espèces très voisines? N'est-il pas plus probable de supposer que si les conditions nécessaires à l'exis-

tence de tant d'espèces diverses ont disparu à peu près simultanément, c'est que le milieu physico-chimique a subi en peu de temps quelque grande modification? Cette supposition n'est-elle pas d'accord avec le témoignage même de la géologie, là où celui-ci peut être invoqué avec quelque précision? Cette grande modification du milieu n'expliquerait-elle pas également bien la disparition de tout un groupe d'espèces trop spécialisées et la formation de tout un groupe d'espèces nouvelles à partir d'une ou de plusieurs formes vivantes moins spécialisées et moins évoluées, que le changement rapide du milieu ferait passer, sans les détruire, par une période de crise ou d'affollement? Puisque la disparition de tout un groupe d'espèces et l'apparition de tout un autre groupe ont lieu dans une même période relativement courte et non dans des périodes nettement différentes, n'est-il pas vraisemblable qu'elles sont dues à une même cause et que cette corrélation constante n'est pas l'effet du hasard? Et, en complétant ainsi l'explication de Cope et la théorie de M. Depéret, ne se trouverait-on pas ramené à l'hypothèse même que nous avons proposée sous le nom de cuviérisme évolutionniste?

III

Les discussions précédentes nous permettent, semble-t-il, de proposer les conclusions que voici sur la sélection et la concurrence vitale :

1° Il est très probable que la sélection naturelle ne joue aucun rôle dans l'apparition des espèces nouvelles.

2° La lutte pour la vie joue un rôle dans la disparition des espèces, mais il est probable qu'elle n'en est pas la cause la plus fréquente.

3° La sélection naturelle joue probablement un certain

rôle dans la formation des variétés, mais il est douteux qu'elle en soit la cause principale et la plus fréquente.

4° La sélection naturelle est probablement un facteur important dans la formation des harmonies biologiques et spécialement dans les adaptations perfectionnées des espèces au milieu. Mais elle n'est pas le seul facteur en jeu et il est même douteux qu'elle soit le plus important. Sur ce dernier point quelques indications supplémentaires seront sans doute utiles.

D'abord, il faut tenir compte, pour expliquer les adaptations biologiques, des facteurs lamarckiens. Ensuite, les adaptations très spécialisées supposent toujours donné, antérieurement à l'action des facteurs lamarckiens ou à celle de la sélection, ce minimum d'adaptation que constituent la compatibilité de l'organisme avec le milieu et l'harmonie interne des actes physiologiques, grâce à laquelle l'organisme se conserve. Ce minimum d'adaptation, on ne peut pas l'expliquer par la sélection, puisque la sélection le suppose. Du moment qu'on rejette toute hypothèse théologique ou vitaliste, on se trouve donc ramené à la nécessité de l'expliquer par les lois générales de la physique et de la chimie, sans faire intervenir la sélection. Cette explication, d'ailleurs, on en concevra au moins la possibilité si l'on songe que ce problème ne se pose pas uniquement à propos de la biologie et que certains systèmes d'actions chimiques ne sont pas moins « harmoniques » que les organismes vivants, soit en eux-mêmes, soit dans leur rapport au milieu environnant : tels sont par exemple les équilibres chimiques de dissociation. Entre certaines limites dans la valeur des variables physiques, il arrive que deux corps, A et B, ne se combinent que partiellement et forment un « équilibre chimique de dissociation » avec le produit de leur combinaison partielle, C (ce n'est d'ailleurs là qu'un des types possibles d'équilibre chimique). Pour une valeur

déterminée des variables, la proportion des corps en présence est déterminée également, et si, à l'intérieur des limites compatibles avec l'existence de l'équilibre, on cherche à modifier celui-ci par l'action de causes extérieures au système, il se produira nécessairement, dans le système, des actions compensatrices qui auront pour effet de le maintenir.

Nous rencontrons ici des caractères « d'adaptation » et d' « harmonie » analogues à beaucoup d'égards à ceux qui se rencontrent dans un organisme vivant : les actions de chacune des parties tendent à conserver le système total ; l'action variable du milieu extérieur provoque une réaction qui maintient la nature du système ; le système en équilibre est « adapté » à un milieu physique déterminé, hors duquel il ne saurait durer. Aucun savant n'a jamais songé à expliquer ces rapports harmoniques par une force mystérieuse, transcendante ou inhérente à l'équilibre chimique ; mais on n'a pas eu davantage l'idée de les expliquer par la sélection ; on les a rattachées aux lois générales qui régissent les relations des énergies chimiques et des énergies physiques. De même, les changements alternés et périodiques qui maintiennent les fonctions vitales dans les organismes supérieurs (alimentation, respiration, etc.) ressemblent aux oscillations qui se produisent partout où les variations du milieu dérangent, sans le détruire, un équilibre physique quelconque. Or, puisque les problèmes que posent les harmonies biologiques présentent de grandes ressemblances avec ceux que posent les équilibres chimiques ou physiques, on comprend que la même méthode puisse permettre de les traiter, et que les progrès de la chimie biologique, appuyés sur ceux de l'énergétique et de la mécanique chimiques, puissent fournir un jour une réponse à cette question : pourquoi tous les corps vivants, c'est-à-dire tous les corps qui offrent une certaine composition chimique et certaines

propriétés énergétiques résultant de cette composition même, forment-ils, dans un milieu physico-chimique défini, autant de systèmes harmoniques? Ce problème peut être beaucoup plus compliqué et plus difficile à résoudre que celui des équilibres chimiques ; rien ne permet de supposer que la même méthode ne lui soit pas applicable. Déjà Cournot a remarqué que pour expliquer une harmonie naturelle, il y a trois types d'hypothèses : 1° Faire intervenir une âme ou une force analogue à l'âme ; 2° recourir à l'épuisement graduel des combinaisons fortuites ; 3° expliquer directement l'établissement d'un régime régulier et harmonique par l'action des lois naturelles, en analysant les données précises du problème (c'est ainsi que les astronomes ont tenté d'expliquer la stabilité du système solaire ou l'alternance régulière des marées.) La providence ou la force vitale rentrent dans le premier type ; la sélection dans le second. Mais leur opposition n'est pas un dilemme et il reste place en biologie pour une explication des faits analogue à celle par laquelle les astronomes ont éliminé l'hypothèse d'une providence ordonnatrice ou d'une « âme directrice » des astres.

Quant à l'irréversibilité qui accompagne l' « harmonie » dans les transformations biologiques et qui se rencontre aussi bien dans la succession paléontologique des espèces que dans le développement des organismes individuels, elle ressemble à l'irréversibilité qui caractérise les réactions chimiques, toutes les fois que celles-ci ne sont pas des équilibres. Et cette irréversibilité, comme le montre tout particulièrement la thermochimie, est liée dans les transformations chimiques avec la discontinuité, ce qui est probablement une ressemblance de plus avec l'évolution spécifique (en paléontologie, écrivait Dollo dès 1893, « le développement procède par bonds et est irréversible »). Ici encore la chimie plus que la physique semble dès à pré-

sent fournir aux biologistes des analogies et leur promettre pour l'avenir des explications. L'analogie des harmonies biologiques avec les équilibres chimiques réversibles, celle de l'évolution biologique avec les changements chimiques irréversibles et discontinus met d'ailleurs bien en lumière la différence des deux problèmes.

Les notions dont Darwin s'est servi (sélection, lutte pour la vie) se prêtent tout particulièrement à combattre une biologie providentialiste et elles sont empruntées à l'expérience courante; ce sont apparemment là deux des causes qui ont le plus concouru à en assurer la diffusion et le succès. Mais l'histoire des sciences de la nature nous montre qu'avant de prendre leur forme définitive, celle de la loi mathématique et de l'expérimentation, elles ont recours pendant plus ou moins longtemps à des interprétations animistes ou théologiques et à des notions tirées de l'expérience commune. Darwin a puissamment contribué à faire tomber en discrédit dans la biologie évolutionniste les explications théologiques, mais il a subi l'influence des théories mêmes qu'il a combattues: d'abord parce qu'il a attaché une importance sans doute exagérée aux adaptations biologiques les plus spécialisées, à ces harmonies exceptionnelles et « merveilleuses » dont les théologiens avaient coutume de tirer argument en faveur de l'existence de Dieu; ensuite, parce qu'il a conservé les cadres généraux de l'explication théologique en substituant la sélection naturelle à la providence et en expliquant à la fois, par la sélection, la création du nouveau et l'établissement des harmonies naturelles que les théologiens expliquaient à la fois par l'action d'une divinité créatrice et ordonnatrice. Les biologistes évolutionnistes, à mesure que leur science progressera, se préoccuperont sans doute de moins en moins de combattre des hypothèses théologiques surannées, pour se mettre de prime abord en dehors et au-

dessus d'elles dans leur manière même de poser les questions.

De plus, les notions d'expérience courante dont Darwin a fait ses idées directrices paraissent trop vagues, trop exclusivement qualitatives, trop spécialement adaptées à l'explication de certains rapports de finalité pour conduire les savants à déterminer des relations quantitatives et pour leur permettre de définir des hypothèses qui se traduisent par des expériences de physique et de chimie. C'est pourquoi un certain nombre de biologistes renoncent dès à présent au langage de Darwin et n'attribuent plus à ses idées directrices qu'une importance secondaire. La manière même de penser de Darwin semble appartenir à la période de transition où la biologie se dégageait du long esclavage d'une tradition vieillie, sans avoir pris encore la véritable forme scientifique que la physique et la chimie ont atteintes, celle-ci, depuis plus de cent ans, celle-là depuis deux siècles et demi. Nul peut-être, plus que Darwin, n'a contribué à cette libération ; c'est là sa part et elle est assez belle ; son nom appartient à l'ère des guerres de délivrance et c'est ce qui l'enveloppe encore aujourd'hui, non seulement d'un prestige qui n'est pas destiné selon toute apparence à s'évanouir sans retour, mais aussi d'une sorte d'auréole prophétique qui d'année en année s'efface. A ceux qui éprouvent ainsi pour lui quelque chose des sentiments que les membres d'une religion éprouvent pour son fondateur, on pourrait dire que sans doute il a conduit Israël hors d'Égypte et qu'il l'a guidé dans le désert ; mais qu'il n'est pas entré dans la Terre Promise et qu'il n'a pas reçu sur le Sinaï les paroles de la Loi.

APPENDICE II

SUR L'IDÉE DE TEMPS CHEZ GUYAU

L'Essai de Bergson *sur les Données immédiates de la conscience* a paru en 1889, *la Genèse de l'idée de Temps*, par Guyau, en 1890; mais Guyau, qui est mort en 1888, avait déjà exposé les mêmes idées dans un article de la *Revue Philosophique*. La pensée de Bergson est assurément plus arrêtée, plus nettement dégagée de la psychophysiologie contemporaine, plus résolument orientée dans un sens romantique et biranien; et Bergson, dans un compte rendu du livre de Guyau, s'est attaché spécialement à mettre en lumière ces différences. Mais les analogies entre les deux ouvrages n'en sont pas moins intéressantes, car elles nous montrent le même courant d'idées traversant, vers la même époque, les esprits de deux penseurs également originaux. Et ces analogies vont très loin. Voici, en effet, quelques passages du livre de Guyau: « Que l'idée de temps, telle qu'elle existe aujourd'hui dans l'esprit adulte, soit le résultat d'une longue évolution, c'est ce qu'il est difficile de nier (p. 5). L'animal, l'enfant qui ne sait pas parler, éprouvent sans doute des difficultés bien grandes pour se représenter le temps... Toutes les langues primitives expriment par des verbes l'idée d'*action*, mais toutes ne distinguent pas bien les divers temps (p. 6). Toutes les

sensations que l'enfant a eues continuent de retentir en lui, coexistent avec les sensations présentes... Le temps ne sera constitué que quand les objets se seront disposés sur une ligne. Mais primitivement il n'en est pas ainsi... Les enfants... ne circonscrivent aucune sensation, aucune image ; en d'autres termes, ne distinguant et ne *percevant* rien très nettement, ils *rêvent* à propos de tout (p. 8-9). Il est contraire aux vraies lois de l'évolution de vouloir, comme Spencer, construire l'espace avec le temps (p. 11). James Sully s'imagine encore, avec presque toute l'école associationniste et évolutionniste de l'Angleterre, que nous acquérons l'idée d'espace par le moyen de l'idée de temps. Nous croyons, pour notre part..., avec MM. William James et Ward, avec M. Alfred Fouillée, que c'est là une illusion de l'analyse psychologique, qui confond ses procédés de décomposition d'idées avec les procédés spontanés et synthétiques de l'enfant ou de l'animal (p. 13). Le vrai point de départ de l'évolution n'est pas plus l'idée du présent que celle du passé ou du futur. C'est l'*agir* et le *pâtir* (p. 30). Le futur, à l'origine, c'est le *devant être*, c'est ce que je n'ai pas, et ce dont j'ai désir ou besoin (p. 32). Il faut désirer, il faut vouloir, il faut étendre la main et marcher pour créer l'avenir... A l'origine, le cours du temps n'est donc que la distinction du voulu ou du possédé. (p. 33). L'animal ne pratique que la philosophie de Maine de Biran : il sent et il fait effort, il n'est pas encore assez mathématicien pour songer à la *succession*, encore moins à la *succession constante*, encore bien moins à la *succession nécessaire*... Est-ce à dire que le temps ne soit pas en germe dans la conscience primitive? Il y est sous la forme de la force, de l'effort (p. 35). Le passé... c'est de l'actif devenu passif, c'est un résidu au lieu d'être une anticipation et une conquête... Le temps passé est un fragment de l'espace transporté en nous; il se figure par l'espace. Il est impossible

de modifier la disposition des parties de l'espace... ; or, toutes les images que le souvenir nous donne, s'attachant à quelque sensation dans l'espace, s'immobilisent ainsi (p. 39-40). Notre *représentation,* même du temps, notre figuration du temps, est à forme spatiale (p. 70). Le temps est à l'origine comme une quatrième dimension des choses qui occupent l'espace... Les heures, les jours, les années, autant de casiers vides... (Au début), ce n'étaient que des divisions de l'espace ; maintenant, l'entassement et la distribution régulière des sensations dans l'espace a créé cette apparence que nous appelons le temps (p. 71). Pour pouvoir comparer deux durées, vous êtes obligé de vous *représenter* la durée prise pour mesure ; or, comment vous la représenterez-vous? Ce sera, si vous y faites attention, en termes d'espace (p. 73). Réduit à une durée sans espace, vous ne pourriez arriver à aucune mesure. Voilà pourquoi, pour mettre quelque chose de fixe dans ce perpétuel écoulement du temps, on est obligé de le représenter sous forme spatiale (p. 74). Cette sorte d'espace idéal s'oppose à l'espace réel, et nous permet de concevoir un milieu où les choses *se succèdent* au lieu d'avoir la coexistence des choses dans l'espace. L'espace nous sert à former et à mesurer le temps (p. 75). »

(Tous les italiques sont de Guyau.)

Sur l'idée que « le temps passé est un fragment de l'espace transporté en nous », je citerai encore une phrase curieuse de Schelling, que ne connaissaient sans doute ni Guyau ni Bergson, et où nous rencontrons, sous la forme d'une construction métaphysique, une thèse analogue sur plus d'un trait à leur théorie psychologique : « L'avenir est ce qu'il y a de spécifiquement temporel dans le temps, le passé est ce qu'il y a de spatial dans le temps (Mot-à-mot : l'avenir se comporte comme le temps dans le temps, le passé comme l'espace dans le temps.) » (Œuvres com-

plètes, partie I, t. VI, p. 276-277). Dans la construction métaphysique qui précède cette proposition, Schelling essaie de montrer que l'Être est l'intuition pure, identique à son objet, qui se pose elle-même par un acte de liberté absolue (p. 154); qu'étant l'affirmation de lui-même, il est indivisiblement affirmatif et affirmé, sujet actif et objet passif, et que les êtres particuliers et les formes de l'être diffèrent les uns des autres en ce qu'ils expriment plus ou moins son activité subjective, spirituelle, ou son objectivité passive (Voir spécialement p. 210 et p. 216). L'espace est la forme des choses en tant qu'affirmées, en tant qu'on les sépare de la puissance active qui les pose; le temps, au contraire, est la forme de l'activité affirmative et subjective, de la spiritualité des choses (p. 221). Ce qui est dans la matière d'une manière objective ou affirmée est dans le mouvement d'une manière subjective, affirmative, spirituelle (p. 241). Toutes ces thèses, qui ne sont pas sans ressemblances avec celles de Bergson, se trouvent dans un exposé du système de Schelling qui date de 1804.

Enfin, je rappellerai que, dans la *Préface* de la *Phénoménologie* (rédigée en 1806), Hegel proteste contre la théorie kantienne, d'après laquelle la mathématique pure, la science de la grandeur homogène et mesurable, traiterait du temps comme de l'espace. Selon lui, la mathématique pure a uniquement pour objet l'espace et l'unité. Elle ne nous apprend rien sur le temps ni sur les autres choses réelles.

Seul l'esprit, qu'étudie la philosophie, est la position du temps par l'opposition de ses moments et par le mouvement autonome, qualitatif et immanent qui les unit intérieurement. (Œuvres complètes de Hegel, t. II, p. 33 à 35). Il faut se hâter d'ajouter, d'ailleurs, que l'essence de l'esprit pour Hegel, ce n'est pas plus l'intuition immédiate que l'entendement abstrait, mais bien la raison; c'est la

raison même qu'il faut concevoir ainsi qu'un développement fluide (*flüssig*), et non comme la position de termes isolés et fixes, ou comme la décomposition de la représentation et de son mouvement en « éléments solides et immobiles (*feste und ruhende*) » (*l. c.* p. 24 à 26).

APPENDICE III

QUELQUES TEXTES DE HEGEL

J'ai réuni ici quelques textes de Hegel touchant à des points qui ont été visés dans la discussion de la Société de Philosophie.

1° Sur le sens du mot *Zufälligkeit* dans son application à la nature physique, voici deux passages, entre autres. Dans une lettre de Hegel à Schelling, du 23 février 1807, il est question, à deux reprises, d'expériences de physique dont il faut écarter, pour les réussir, *das Zufällige* : « *In Ansehung der siderischen Versuche habe ich deswegen mit Vergnügen gehört, dass er (Ritter) eine Vorrichtung angegeben zu haben schreibe, durch welche das Zufällige, das sich in diese Versuche einmischen kann, entfernt werde — ohne diese wage ich es nicht bei mir einen für gelungen zu halten* » (*Hegel's Werke*, tome XIX, partie I, page 94 ; voir aussi page 93). *Das Zufällige* signifie évidemment *les circonstances accidentelles étrangères à l'expérience*, et non *des phénomènes naturellement, intrinsèquement contingents*.

Dans sa critique de la philosophie de Kant et de Fichte, Hegel déclare que la philosophie élève sa vue du monde « quand elle cesse de le considérer sous l'aspect d'une nécessité empirique, qui ne fait qu'un avec le hasard, pour le considérer sous l'aspect d'une nécessité éternelle, qui ne fait

qu'un avec la liberté » (... *aus der Ansicht einer empirischen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Zufälligkeit, in die Ansicht einer ewigen Nothwendigkeit, welche Eins ist mit der Freiheit* (*Hegel's Werke*, tome I, 2e édition, page 142). On comprend sans peine en quel sens Hegel dit que la nécessité empirique ne fait qu'un avec le hasard, l'accident; car ce qui résulte dans un être d'une contrainte extérieure, d'une nécessité empirique, est, par rapport à la nature interne de cet être, fortuit, accidentel, inexpliqué. On ne comprendrait pas bien en quel sens Hegel pourrait dire que la nécessité, même empirique, *ne fait qu'un* avec la contingence. Quelques pages plus haut, Hegel parle également de l'esclavage de la nécessité empirique qui présente le caractère de l'arbitraire et de l'accidentel : « ... *als ob er* (*der Ich*) *nicht in einer und eben derselben Gefangenschaft seines Zustandes, in einer und eben derselben Nothwendigkeit wäre, die, ungeachtet sie nicht mehr in der Form seines Denkens als äusseres Object vorhanden ist, mit eben derselben... Willkürlichkeit und Zufälligkeit, als eine Reihe von Affectionen und Zuständen existirt* » (p. 124-125). L'écrit dont ces fragments sont tirés date de 1802, mais la terminologie de Hegel est déjà analogue à ce qu'elle sera dans l'*Encyclopédie*.

2° Sur le double sens du mot *individualité* : Hegel parle d'un homme, Zinzendorf, dont l'individualité (c'est-à-dire le caractère propre, unique) consistait précisément à être élevé au-dessus de l'individualité (c'est-à-dire des sentiments purement accidentels, incohérents, et des illusions qu'ils provoquent). « *Wenn in Zinzendorf das Innere ohne Entwicklung, beinahe ohne Täuschung und Kampf, von früher Jugend an entschieden, und er nur diese Individualität ist, ohne Individualität ein fertiges Werkzeug seines festen Höchsten zu sein...* » (tome XIX, IIe partie, page 342).

3° Sur l'imperfection que Hegel reconnaissait lui-même

à son système : un Français établi en Allemagne, Duboc, avait demandé au philosophe des éclaircissements sur ses idées directrices, pour avoir un fil conducteur dans l'étude de ses œuvres. Dans une lettre du 30 juillet 1822, Hegel, après avoir indiqué ses thèses essentielles, invite Duboc, dans l'étude de ses écrits passés et futurs, à tenir compte surtout du but général qu'il s'est proposé ; assurément, ajoute-t-il, mes travaux sont « en partie imparfaits, en partie incomplets » ; « j'ai essayé de donner une vue d'ensemble dans mon Encyclopédie, mais elle a grandement besoin d'être remaniée » (Hegel tenta dans les années suivantes une revision de l'Encyclopédie.) « *Zu meiner Stellung habe ich nur dies genommen, auf die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft hinzuarbeiten, und meine bisherigen freilich Theils unvollkommenen, Theils unvollständigen Arbeiten haben nur diesen Zweck ; eine Uebersicht habe ich in meiner Encyclopädie zu geben versucht, die aber sehr einer Umarbeitung bedarf. Nach diesem Zwecke wollen Sie also meine bisherigen und künftigen Schriften betrachten* » (Tome XIX, II[e] partie, page 80).

4° Sur la logique formelle impliquée dans la philosophie hégélienne. — Ce qui caractérise la logique d'Aristote, c'est de considérer toute proposition comme exprimant le rapport d'un attribut à un sujet ; la théorie aristotélicienne du raisonnement repose sur ce postulat. Voici un texte où Hegel déclare impossible d'appliquer ce postulat aux jugements philosophiques. « *Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, dass die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjects und Prädicats in sich schliesst, durch den speculativen Satz zerstört wird... So soll im philosophischen Satze die Identität des Subjects und Prädicats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit soll als eine Harmonie hervorgehen* (Tome II,

page 48). *Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meinung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjects und Prädicats... Diese Meinung zerstört sein philosophischer Inhalt ; die Meinung erfährt, dass es anders gemeint ist, als sie meinte... Eine Schwierigkeit die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der speculativen und der räsonnirenden Weise aus... Die eine Weise stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastisch zu sein, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältnisses der Theile eines Satzes ausschlösse* » (tome II, p. 49.) On voit avec quelle netteté Hegel déclare que sa philosophie suppose la négation du postulat de la logique aristotélicienne. — Quelques pages plus haut, Hegel ne déclare pas moins nettement que les moments transitoires de la vérité philosophique ne doivent pas être « rejetés, envoyés promener (*weggeworfen*), même pas comme l'instrument qu'on laisse de côté, le vase une fois terminé » ; ils sont « directement présents dans le vrai comme tel » à titre de « moments essentiels » (p. 30). Là est justement la différence entre la vérité philosophique et la vérité mathématique. « La preuve en tant que telle n'est pas dans la connaissance mathématique un moment du résultat même, mais elle est bien plutôt disparue et effacée (*vorbei und verschwunden*) en celui-ci » (p. 31). « Le *dogmatisme* de la pensée... dans l'étude de la philosophie n'est pas autre chose que l'opinion d'après laquelle le vrai consisterait en un jugement qui soit un résultat fixe, solide (*ein festes Resultat*) ou encore qui soit immédiatement connu » (page 30). La philosophie au contraire ne considère pas ce qui est « abstrait », « immobile et mort », comme l'espace et l'unité vide, objet propre de la connaissance mathématique ; celle-ci n'aboutit qu'à « une vérité irréelle, c'est-à-dire à des jugements fixés et morts » (p. 33). « Ce qui est mort, ne se mouvant pas lui-même, n'arrive

pas à des différences de nature, à l'opposition essentielle, et par suite au passage de l'opposé dans l'opposé, au mouvement autonome, qualitatif, immanent » (p. 34). La vérité philosophique, « c'est ce développement qui engendre et parcourt ses moments et c'est en ce mouvement, pris dans sa totalité, que consiste la réalité positive et sa vérité. Celle-ci comprend ainsi tout aussi bien en elle-même le négatif, ce qu'on appellerait le faux si on pouvait le considérer comme quelque chose dont il faille faire abstraction. Le moment transitoire doit bien plutôt être regardé lui-même comme essentiel et non pas comme quelque chose de solide (*in der Bestimmung eines Festen*) qu'on puisse abandonner, déposer (*liegen lassen*) on ne sait où, découpé du vrai, en dehors de lui (*vom Wahren abgeschnitten, ausser ihm*), de même que le vrai ne doit pas être regardé comme la réalité positive, morte, qui reposerait de l'autre côté (*das auf der anderen seite ruhende, todte Positive*)... La vérité, c'est la danse dionysiaque, où tous les membres sont animés par l'ivresse... (*das Wahre ist so der bacchantische Taumel wo kein Glied nicht trunken ist*). »

5° Le jugement le plus développé de Hegel sur Kant se trouve dans son opuscule *Foi et Savoir*, publié d'abord en 1802 dans le *Journal critique de la philosophie* (que Hegel rédigeait avec Schelling) et recueilli dans le tome I de ses *Œuvres*. Dans tous ses écrits ultérieurs, Hegel a maintenu ce jugement. Je citerai les pages, comme dans le reste de cet appendice, d'après l'édition des *Œuvres* complètes. Dans l'*Aufklärung*, « *die Vernunft... hat nichts Besseres thun können ...als... ihr Nichtssein dadurch anzuerkennen, dass sie das Bessere als sie ist (da sie nur Verstand ist) als ein Jenseits in einem Glauben ausser und über sich setzt, wie in den Philosophien Kant's, Jacobi's und Fichte's geschehen ist* » (p. 4). C'est là qu'aboutit l'*Aufklärung* (p. 4 et 5). « *Diesen Grundcharakter... der Aufklärung... welches*

Verhältniss hat er in der Kantischen, Jacobi'schen und Fichte'schen Philosophie erhalten ? Diese Philosophien treten so wenig aus demselben heraus, dass sie denselben vielmehr nur auf's Höchste vervollkommnet haben » (p. 10). « *Die sogenannte Kritik der Erkenntnisskräfte bei Kant... heisst nichts anderes als die Vernunft auf die Form der Endlichkeit absolut einzuschränken... Es ist also in diesen Philosophien nichts zu sehen, als die Erhebung der Reflexions-Cultur zu einem System ; — eine Cultur des gemeinen Menschenverstandes...* » (p. 14). Chez Kant « *der discursive Verstand wird... als an sich und absolut... Dass der Verstand das Absolute des menschlichen Geistes ist, darüber scheint Kant nie ein leiser Zweifel aufgestiegen zu sein* » (p. 30). Au contraire, le *Verstand*, selon Hegel, ne saurait être en soi, parce qu'il est dans sa nature même de donner une existence absolue à l'abstraction, à l'opposition, à la contradiction (p. 32 et 33). Dans la solution kantienne des antinomies, « *der bornirte Verstand geniesst seines Triumphes über die Vernunft... Nach dieser völligen Zertretung der Vernunft, und dem gehörigen Jubel des Verstandes und der Endlichkeit, sich als das Absolute dekretirt zu haben, stellt sich die Endlichkeit als allerhöchste Abstraction der Subjectivität oder der bewussten Endlichkeit, alsdann auch in ihrer positiven Form auf ; und in dieser heisst sie praktische Vernunft. Wie der reine Formalismus dieses Princips, die Leerheit sich mit dem Gegensatze einer empirischen Fülle darstelle, werden wir... bei Fichte weitläufiger zeigen* » (p. 38). Hegel, dans la même page, signale l'ignorance des systèmes philosophiques dont Kant fait preuve, spécialement là où il essaie de les réfuter. Lorsque Kant tombe sur des idées « vraiment spéculatives » (c'est-à-dire vraiment rationalistes), par exemple dans sa théorie sur l'unité synthétique de l'aperception ou dans la *Critique du Jugement*, ce sont là chez lui des *Ein-*

fälle, des inspirations accidentelles, qu'il ne sait pas développer : « ... *die interessante Seite... von welcher sie (die Kantische Philosophie) auf wahrhaft speculative Ideen, aber als auf Einfälle und blosse unreelle Gedanken, kommt...* » (p. 49.) En somme, dans tout l'opuscule *Foi et Savoir*, nous voyons Hegel définir sa pensée en l'opposant à celle de Kant. Kant, selon Hegel, a « foulé complètement aux pieds la raison (*Vernunft*) » et l'a sacrifiée dans l'ensemble de son système à l'intelligence discursive (*Verstand*). La vraie philosophie consistera à se placer systématiquement à ce point de vue de la raison que Kant a bien entrevu par instants, mais pour s'en détourner aussitôt. Lorsque Hegel reproche à la philosophie kantienne de demeurer dans son ensemble une philosophie du *Verstand*, il est pleinement d'accord avec Schelling : « *Kant's Kritik der Vernunft*, écrit Schelling, *begreift nur eine Sphäre der Philosophie, die der Reflexion ; er hat statt einer Kritik der Vernunft nur eine Kritik des Verstandes und in dieser auch der Verstandes-Vernunft geliefert* » (on peut traduire *Verstandes-Vernunft* par la raison raisonnante, la raison en tant qu'elle se manifeste dans l'intelligence discursive). C'est « *eine Philosophie die bloss die Formen der Reflexion, also des Nichtursprünglichen, zum Gegenstand hat* » (Œuvres complètes de Schelling, I^re^ partie, tome V, page 189). Ce passage a paru d'abord dans le *Journal critique de la Philosophie* (1802-1803). Dans une étude publiée en 1804, à l'occasion de la mort de Kant, Schelling expose également cette idée, développée par Hegel, que le point de vue de Kant, c'est celui de la Révolution Française (Schelling, Œuvres complètes, I^re^ partie, tome VI, pages 4 et 5).

5° On trouvera dans la *Préface* à la *Phénoménologie de l'Esprit* le jugement porté sur Schelling et sur le romantisme par Hegel, à l'époque où celui-ci précisait pour la

première fois l'opposition entre sa pensée personnelle et celle de son ami. La *Préface* de la *Phénoménologie* a été écrit en 1806 et reproduite au tome II des *Œuvres complètes*. Dans *Foi et Savoir*, Hegel avait surtout combattu les philosophies qui mutilent la raison en la réduisant à l'entendement discursif, au *Verstand*, et il avait tenté de montrer que, malgré certaines vues isolées et comme accidentelles, Kant demeure à cet égard dans la tradition du XVIII^e^ siècle et de l'*Aufklärung* ; Hegel avait tenté aussi d'établir qu'on se trouve amené alors à compléter la pensée ainsi mutilée par quelque chose qui lui demeure extérieur, foi, intuition immédiate, sentiment, instinct ; cette dualité apparaît déjà dans la philosophie kantienne comme dualité du savoir et de la foi et la philosophie de Jacobi, où la raison se présente uniquement sous la forme du sentiment, de l'intuition immédiate, de l'instinct (t. I, p. 110), repose ainsi au fond sur le même postulat erroné que le dualisme radical de Kant (p. 4, 12, 51, etc.) ; l'intellectualisme et l'intuitionisme sentimental sont comme l'endroit et l'envers d'une même erreur. Dans la *Préface* de la *Phénoménologie*, Hegel combat surtout les penseurs qui considèrent la vérité philosophique comme directement révélée par le sentiment, par l'instinct, par l'intuition immédiate de l'Absolu et du Divin, sans passer par l'intermédiaire et par les distinctions de l'entendement, du *Verstand* ; parmi ces penseurs il met maintenant Schelling, à côté des autres romantiques et de Jacobi ; il ne méconnaît pas les efforts que Schelling a faits pour dépasser le point de vue de l'intuition immédiate et pour tenter une construction dialectique des principales formes de l'être, de même qu'il ne méconnaissait pas dans *Foi et Savoir* l'effort de Kant pour dépasser le point de vue de l'entendement, mais il juge cet effort insuffisant et classe en définitive l'intuitionisme de Schelling avec les autres formes de la philosophie intuitioniste,

de même qu'il avait classé le kantisme, malgré la profondeur supérieure qu'il lui reconnaissait, avec les autres formes de l'*Aufklärung*. Selon lui, l'esprit ne peut s'élever au point de vue de la raison philosophique que par l'intermédiaire de l'entendement (*Verstand*) et par la critique que l'entendement exerce sur lui-même pour établir qu'il ne saurait s'ériger en absolu sans se contredire ; c'est la critique exercée par l'entendement sur ses propres concepts qui montre l'impossibilité de les isoler et de les fixer, la nécessité de les unir en un mouvement dialectique ininterrompu qui en fasse un tout vivant et qui soit l'expression même de l'unité de la raison ; quand on isole cette unité de la raison des déterminations conceptuelles qu'elle unit et met en mouvement, quand on prétend saisir en soi cette unité absolue dans son indifférenciation et sa simplicité primitives, par un sentiment direct, comme Jacobi, par une intuition immédiate, comme Schelling, on la réduit à une forme vide et indéterminée, impuissante à unir par le dedans les déterminations multiples de l'être et en dehors de laquelle on laisse subsister sans aucune union interne, les différenciations opposées et abstraites de l'entendement, la multiplicité arbitraire et accidentelle de l'expérience pure : c'est là, selon Hegel, ce qui est arrivé à Schelling et son intuitionisme, aussi bien que celui de Jacobi, apparaît ainsi comme appartenant à la même sphère de pensée que l'intellectualisme formel et abstrait de Kant dont il est à la fois la contre-partie et le complément. Le but de la *Phénoménologie*, ce sera de montrer le long travail par lequel l'esprit se développe, les conditions ou moments à la fois dialectiques et chronologiques qui lui sont nécessaires pour s'élever au point de vue de la raison philosophique, en partant de la certitude sensible immédiate et en passant par l'intermédiaire indispensable de l'entendement. — Telles sont les idées exposées par Hegel dans la *Préface* de la

Phénoménologie ; j'ai conservé autant que possible dans ce résumé les expressions mêmes dont il s'est servi. Il faut lire cette préface toute entière pour voir comment Hegel, qui en 1802 avait commencé à définir sa pensée propre en l'opposant surtout à l'intellectualisme et à la philosophie de Kant, la définit en 1806 plus nettement encore en l'opposant surtout au romantisme et à la philosophie de Schelling. Voici quelques textes ; les premiers visent le sentimentalisme proprement dit : « *Indem die Wahrheit behauptet wird an dem* Begriffe *allein das Element ihrer Existenz zu haben, so weiss ich, dass diess im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so grosse Anmassung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint darum nicht überflüssig. Wenn nämlich das* Wahre *nur in demjenigen, oder vielmehr nur als dasjenige existirt, was bald Anschauung, bald unmittelbares Wissen des Absoluten, Religion, das Sein — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, sondern das Sein desselben selbst — genannt wird, so wird von da aus zugleich für die Darstellung der Philosophie vielmehr das Gegenteil der Form des Begriffs gefordert. Das Absolute soll nicht begriffen, sondern gefühlt und angeschaut, nicht sein Begriff, sondern sein Gefühl und Anschauung sollen das Wort führen und ausgesprochen werden... (Die Philosophie soll) nicht so sehr das chaotische Bewusstsein zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffs zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zusammenschütten, den unterscheidenden Begriff unterdrücken und das* Gefühl *des Wesens herstellen, nicht sowohl* Einsicht *als* Erbauung *gewähren* » (Hegel, Œuvres, tome II, pages 7 et 8). « *Diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht thut... muss nicht... darauf Anspruch machen, dass solche Begeisterung... etwas höheres sei als die Wis-*

senschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit... Wie es aber eine leere Breite giebt, so eine leere Tiefe... Dies begrifflose substantielle Wissen... verbirgt sich diess, dass es statt dem Gotte ergeben zu sein, durch die Verschmähung... der Bestimmung... bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die ei gene Willkür gewähren lässt. Sie meinen..., durch Aufgeben der Verstandes, die Seinen *zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe giebt ; was sie so in der That im Schlafen empfangen..., sind darum auch Träume* » (p. 9). Voici maintenant une suite de passages qui visent Schelling ; on y retrouve un grand nombre des expressions de la page précédente : en prétendant à une *rationalité immédiate*, à une *intuition immédiate du divin*, qui semble la possession *ésotérique* de *peu d'individus*, en se livrant à son *enthousiasme*, en dédaignant le *long travail* de la pensée, les *différenciations*, les *déterminations*, l'*ordre* de l'*entendement*, Schelling est tombé dans l'*arbitraire*, dans l'*irréel*, dans le *vide* ; sa philosophie manque de véritable *Wissenschaftlichkeit*, ce n'est plus qu'un moyen d'*édification* ; ce qu'il y a de bon en elle n'agit plus que sur les *Gemüther*, non sur les esprits ; le point de vue du *donné immédiat*, de l'*intuition simple*, c'est celui de la *conscience sensible*, qui est inférieur et non pas supérieur à celui de l'entendement. « *Es (das Bewusstsein) vermisst an der neu erscheinenden Gestalt die Ausbreitung und Besonderung der Inhalts ; noch mehr aber vermisst es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterschiede mit Sicherheit bestimmt und... geordnet werden. Ohne diese Ausbildung entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen* Verständlichkeit, *und hat den Schein, ein esoterisches Besitzthum einiger Einzelnen zu sein... Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene... Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen*

Wissen zuelangen ist die gerechte Forderung des Bewusstseins » (p. 11). « *Der andere Theil verschmäht... diese (die Verständlichkeit) und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit... Die eine unbewegte Form vom wissenden Subjekte an dem vorhandenen herumgeführt,... diess ist so wenig, als willkürliche Einfälle über den Inhalt... Wir sehen hier... die Auflösung des Unterschiedenen und Bestimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen desselben in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelten... Diess eine Wissen, dass im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden .. Erkenntniss entgegenzusetzen, oder sein* Absolutes *für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntniss. Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und verschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte...* » (p. 12 et 13). « *Wenn das Denken das Sein der Substanz mit sich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anschauen als Denken erfasst, so kommt es noch darauf an, ob dieses intellectuelle Anschauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit selbst auf eine unwirkliche Weise darstellt* » (p. 14.) « *Nur diese sich* wiederherstellende *Gleichheit, nicht eine* ursprüngliche *Einheit als solche, oder* unmittelbare *als solche, ist das Wahre... Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spiel der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden ; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn... die Arbeit des Negativen (der Reflexion) darin fehlt. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht bloss als Wesen, das heisst als unmittelbare Substanz, oder als reine Selbstanschauung des Göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern eben so sehr als* Form *und im ganzen Reichthum der entwickelten Form ;*

dadurch wird es erst als Wirkliches gefasst und ausgedrückt. Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen » (p. 15). « *Diess Werden der* Wissenschaft überhaupt, *oder des* Wissens, *ist es, was diese* Phänomenologie *des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der* unmittelbare Geist *ist das Geistlose, das* sinnliche Bewusstsein. *Um zum eigentlichen Wissen zu werden... hat es sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten. Dieses Werden... wird etwas anderes sein... als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit anderen Standpunkten dadurch schon fertig ist, dass sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt* » (p. 26). « *Ebensowenig ist, nachdem die Kantische, erst durch den Instinct wiedergefundene, noch todte, noch unbegriffene* Triplicität *zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben... derjenige Gebrauch jener Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblozen Schema... herabgebracht sehen* » (p. 37). « *Das Vortreffliche kann aber dem Schicksale nicht nur nicht entgehen so entlebt und entgeistet zu werden... Vielmehr ist noch in diesem Schicksale sebst die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geister ausübt, zu erkennen...* » (p. 40). A la fin de la *Préface*, Hegel, revenant sur Jacobi et sur la philosophie poétique des romantiques, raille encore « *l'ignorance qui se donne pour de la génialité* », « *l'intuition immédiate du divin* » qui remplace le travail de la pensée philosophique « *à peu près comme la chicorée remplace le café* » (p. 52). « *Cette manière de philosopher qui dédaigne le concept et qui, en l'absence de celui-ci, en tient pour pour une pensée intuitive et poétique, apporte sur le marché des combinaisons arbitraires d'une imagination que la pensée n'a fait que désorganiser, des créatures qui ne sont ni chair ni poisson, ni poésie ni philosophie* » (p. 53). Ce n'est

pas dans les mythes platoniciens, comme le prétendent ces philosophes, que réside ce que la pensée de Platon a d'excellent, c'est dans son Parménide, « *ce chef-d'œuvre de la dialectique antique* » (p. 55).

Huit ans plus tard, en 1814, après la mort de Fichte, Hegel, désireux de le remplacer à Berlin, écrira à Paulus : « Vous savez que je me suis trop occupé non seulement de littérature ancienne, mais aussi de mathématiques..., de physique, d'histoire naturelle, de chimie pour me laisser prendre par le charlatanisme de la Philosophie de la Nature, pour philosopher sans connaissances et par l'imagination et tenir des inspirations vides pour des pensées » (Œuvres, tome XIX, Ire partie, page 373). On voit combien les termes dans lesquels Hegel parle ici de la philosophie de Schelling ressemblent aux phrases que je citais plus haut.

Il faut rapprocher enfin la *Préface* de la *Phénoménologie* des conférences que Fichte avait faites en 1804-1805 et publiées au printemps de 1806 sur les *Traits caractéristiques du temps présent* ; on y trouve dans la 8e leçon une critique de Schelling qui par les idées et par les expressions mêmes annonce celle que Hegel devait en faire bientôt. Pour Fichte, la Philosophie de la Nature est la fantaisie arbitraire d'une imagination individuelle, un rêve de visionnaire, une magie ; l'intuition de Schelling marque une impuissance de la réflexion et de la raison ; ses prétentions scientifiques sont la négation de la science véritable ; Fichte lui oppose la raison comme seule source de vérité ; la science de la raison est une science laborieuse qui ne ressemble pas aux visions de ceux qui s'imaginent déchiffrer du premier coup le secret de l'univers. Fichte, comme un peu plus tard Hegel, a essayé d'exposer dans ses *Leçons* le progrès graduel de la science de la raison.

Ces termes de *magie*, de *vision*, Schelling, comme son

ami Novalis, les avait employés lui-même, et il devait les employer de nouveau, en 1806, dans les *Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft* : « La nature ne sait pas par science, mais par son essence même ou d'une manière magique. Le temps viendra, où les sciences cesseront de plus en plus, et où la connaissance immédiate apparaîtra... Il y a eu et il y aura des individus isolés qui n'ont pas besoin de la science, en qui la nature voit, et qui eux-mêmes dans leur vision sont devenus nature. Ce sont les véritables voyants... Ce que fait un tel voyant dans la médecine ou dans n'importe quelle autre œuvre, est un miracle, car cela est connu et fait sans intermédiaire... Là où la créature disparaît pour elle-même et devient transparente au créateur, là est la raison... Dans la paix de son être et sans réflexion, la plante révèle la beauté éternelle. Ainsi le mieux serait pour toi de connaître Dieu en silence et sans le connaître » (Œuvres complètes de Schelling, partie I, tome VII, pages 246 à 248.) Ce morceau mystique, qui rappelle par sa forme les versets de la Bible, ne manque pas de poésie. Mais on comprend sans peine en lisant des passages de ce genre que ni Fichte ni Hegel n'aient voulu voir une doctrine vraiment et pleinement « rationaliste » dans une philosophie où le mot *raison* prend un sens tel qu'on puisse regarder la raison comme essentiellement unie à une puissance magique, à la faculté de faire des miracles.

Si on rapproche les dates des divers passages que j'ai cités, on conclura, je crois, qu'entre 1800 et 1806, Hegel, après s'être associé en grande partie aux critiques de Schelling contre Kant et Fichte, s'est ensuite associé en grande partie aux critiques de Fichte contre Schelling et qu'il a pris ainsi conscience de l'originalité de sa propre pensée, en réagissant contre la pensée de ses maîtres, dont il s'est proposé à la fois de continuer et de dépasser l'œuvre.

TABLE DES MATIÈRES

Préface. 1

Première Partie.

Études sur l'idée d'évolution mécaniste chez Darwin et chez Spencer.

Le darwinisme n'est pas l'évolutionnisme. 1
Les origines de la philosophie de Spencer. 45

Deuxième Partie.

Études sur l'idée romantique de la vie et de l'évolution.

Sur l'histoire de l'idée de vie. 70
Friedrich Nietzsche. 88
A propos de l'idée de vie chez Guyau, chez Nietzsche et chez Bergson.. 131

Troisième partie.

Études sur quelques-uns des prédécesseurs et des disciples de Platon.

L'idée de physique mathématique et l'idée de physique évolutionniste chez les philosophes grecs entre Pythagore et Platon. 139
La loi du Ternaire chez Proclus. 158

Sur le sens de la philosophie de Hegel. 165
A. Exposé. 170
B. Discussion avec M. Boutroux sur la signification générale de la philosophie hégélienne. 200
C. Discussion sur ce qui différencie Hegel de Kant et de Schelling.. 236
D. Discussion sur le sens de la philosophie sociale de Hegel.. 246
Ernest Renan.. 259
Platonisme et évolutionnisme. 271

Appendices.

Appendice I. — Sur le darwinisme, le lamarckisme weissmannien et le cuviérisme évolutionniste. 287
Appendice II. — Sur l'idée de temps chez Guyau. 305
Appendice III. — Quelques textes de Hegel. 310

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 3 fr. 75, 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

HERBERT SPENCER. **Prem. principes.** 11e éd. 10 fr.
— **Principes de psychologie.** 2 vol. 20 fr.
— **Principes de biologie.** 5e édit. 2 vol. 20 fr.
— **Principes de sociologie.** 5 vol. 43 fr. 75
— **Essais sur le progrès.** 5e éd. 7 fr. 50
— **Essais de politique.** 4e éd. 7 fr. 50
— **Essais scientifiques.** 3e ed. 7 fr. 50
— **De l'éducation.** 10e ed. 5 fr.
— **Justice.** 7 fr. 50
— **Le rôle moral de la bienfaisance.** 7 fr. 50
— **Morale des différents peuples.** 7 fr. 50
— **Problèmes de morale.** 7 fr. 50
— **Une autobiographie.** 10 fr.

TH. RIBOT. — **Hérédité psychologique.** 7 fr. 50
— **La psychologie anglaise contemp.** 7 fr. 50
— **La psychologie allemande contemp.** 7 fr. 50
— **Psychologie des sentiments.** 7e ed. 7 fr. 50
— **L'évolution des idées génér.** 2e éd. 5 fr.
— **L'imagination créatrice.** 3e éd. 5 fr.
— **La logique des sentiments.** 3e éd. 3 fr. 75
— **Essais sur les passions.** 2e édit. 3 fr. 75

A. FOUILLÉE. — **Liberté et déterminisme.** 7 fr. 50
— **Systèmes de morale contemporains.** 7 fr. 50
— **Morale, art et religion** d'ap. Guyau. 3 fr. 75
— **L'avenir de la métaphysique.** 2e ed. 5 fr.
— **L'évolut. des idées-forces.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie des idées-forces.** 2 vol. 15 fr.
— **Tempérament et caractère.** 2e ed. 7 fr. 50
— **Le mouvement positiviste.** 2e ed. 7 fr. 50
— **Le mouvement idéaliste.** 2e éd. 7 fr. 50
— **Psychologie du peuple français.** 7 fr. 50
— **La France au point de vue moral.** 7 fr. 50
— **Esquisse psych. des peuples europ.** 10 fr.
— **Nietzsche et l'immoralisme.** 5 fr.
— **Le moralisme de Kant.** 7 fr. 50
— **Elém. sociol. de la morale.** 7 fr. 50
— **Morale des idées-forces.** 7 fr. 50

LIARD. — **Descartes.** 2e édit. 5 fr.
— **Science positive et métaph.** 5e éd. 7 fr. 50

GUYAU. — **Morale anglaise contemp.** 5e ed. 7 fr. 50
— **Probl. de l'esthétique cont.** 3e ed. 7 fr. 50
— **Morale sans obligation ni sanction.** 5 fr.
— **L'art au point de vue sociol.** 2e éd. 5 fr.
— **Hérédité et éducation.** 3e édit. 5 fr.
— **L'irréligion de l'avenir.** 5e édit. 7 fr. 50

H. MARION. — **Solidarité morale.** 6e éd. 5 fr.

SCHOPENHAUER. — **Sagesse dans la vie.** 5 fr.
— **Le monde comme volonté.** 3 vol. 22 fr. 50

GAROFALO. — **La criminologie.** 5e édit. 7 fr. 50

P. SOURIAU. — **L'esthét. du mouvement.** 5 fr.
— **La beauté rationnelle.** 10 fr.

F. PAULHAN. — **L'activité mentale.** 10 fr.
— **Esprits logiques et esprits faux.** 7 fr. 50
— **Les caractères.** 2e éd. 5 fr.
— **Les mensonges du caractère.** 5 fr.
— **Le mensonge de l'art.** 5 fr.

PIERRE JANET. — **L'autom. psych.** 5e édit. 7 fr. 50

H. BERGSON. — **Matière et mémoire.** 5e éd. 5 fr.
— **Données imméd. de la conscience.** 3 fr. 75
— **L'évolution créatrice.** 3e éd. 7 fr. 50

PILLON. — **L'année philos.** 1890 à 1907, chac. 5 fr.

COLLINS. — **Résumé de la phil. de Spencer.** 10 fr.

NOVICOW. — **Justice et expansion de la vie.** 7 fr. 50

J. PAYOT. — **Educ. de la volonté.** 30e éd. 10 fr.
— **La croyance.** 2e éd. 5 fr.

DURKHEIM. — **Division du travail social.** 7 fr. 50
— **Le suicide,** étude sociologique. 7 fr. 50
— **Année sociol.** 1896-97 à 1900-1901, chac. 10 fr.
Années 1901-2 à 1905-6, chacune. 12 fr. 50

GUSTAVE LE BON. — **Psychologie du socialisme.** 5e éd. 7 fr. 50

LÉVY-BRUHL. — **Philosophie de Jacobi.** 5 fr.
— **Philos. d'Aug. Comte.** 2e édit. 7 fr. 50
— **La morale et la science des mœurs.** 3e éd. 5 fr.

G. TARDE. — **La logique sociale.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Les lois de l'imitation.** 5e éd. 7 fr. 50
— **L'opposition universelle.** 7 fr. 50
— **L'opinion et la foule.** 2e édit. 5 fr.
— **Psychologie économique.** 2 vol. 15 fr. 50

FOUCAULT. — **Le rêve.** 5 fr.

G. DE GREEF. — **Transform. social.** 2e ed. 7 fr. 50
— **La sociologie économique.** 3 fr. 75

FÉAILLES. — **Le génie dans l'art.** 3e éd. 5 fr.
— **La philosophie de Renouvier.** 7 fr. 50

J. BROCHARD. — **De l'erreur.** 2e éd. 5 fr.

— **Henri Heine penseur.** 3 fr. 75

THOMAS. — **L'éduc. des sentiments.** 4e éd. 5 fr.

RAUH. — **La méthode dans la psych.** 5 fr.
— **L'expérience morale.** 3 fr. 75

BOUGLÉ. — **Les idées égalitaires.** 2e éd. 3 fr. 75

DUMAS. — **La tristesse et la joie.** 7 fr. 50
— **Psychol. de deux Messies positivistes.** 5 fr.

G. RENARD. — **La méthode scientifique de l'histoire littéraire.** 10 fr.

RENOUVIER. — **Dilemmes de la métaphys.** 5 fr.
— **Hist. et solut. des probl. métaphys.** 7 fr. 50
— **Doctrine de Kant.** 7 fr. 50
— **Science de la morale.** 2 vol 15 fr.

SOLLIER. — **Le problème de la mémoire.** 3 fr. 75
— **Psychologie de l'idiot.** 2e éd. 5 fr.
— **Le mécanisme des émotions.** 5 fr.

HARTENBERG. — **Les timides et la timidité.** 5 fr.
— **Physionomie et caractère.** 5 fr.

LE DANTEC. — **L'unité dans l'être vivant.** 7 fr. 50
— **Les limites du connaissable.** 2e ed. 3 fr. 75

OSSIP-LOURIÉ. — **Philos. russe cont.** 2e ed. 5 fr.
— **Psychol. des romanciers russes.** 7 fr. 50

LAPIE. — **Logique de la volonté.** 7 fr. 50

XAVIER LÉON. — **Philosophie de Fichte.** 10 fr.

OLDENBERG. — **La religion du Véda.** 10 fr.
— **Le Bouddha.** 2e éd. 7 fr. 50

WEBER. — **Vers le positivisme absolu par l'idéalisme.** 7 fr. 50

TARDIEU. — **L'ennui.** 5 fr.

GLEY. — **Psychologie physiol. et pathol.** 5 fr.

SAINT-PAUL. — **Le langage intérieur.** 5 fr.

LUBAC. — **Psychologie rationnelle.** 3 fr. 75

HALÉVY. — **Radical. philos.** 3 vol. 22 fr. 50

V. EGGER. — **La parole intérieure.** 2e édit. 5 fr.

PALANTE. — **Combat pour l'individu.** 3 fr. 75

FOURNIÈRE. — **Théories socialistes.** 7 fr. 50

DAURIAC. — **L'esprit musical.** 5 fr.

LAUVRIÈRE. — **Edgar Poe.** 10 fr.

JACOBY. — **La sélection chez l'homme.** 10 fr.

RUYSSEN. — **Evolution du jugement.** 5 fr.

MYERS. — **La personnalité humaine.** 7 fr. 50

COSENTINI. — **La sociologie génétique.** 3 fr. 75

BAZAILLAS. — **La vie personnelle.** 5 fr.
— **Musique et inconscience.** 5 fr.

HÉBERT. — **L'évolution de la foi catholique.** 5 fr.
— **Le divin.** 5 fr.

SULLY PRUDHOMME. — **La religion selon Pascal** 7 fr. 50

A. SABATIER. — **Philos. de l'effort.** 2e édit. 7 fr.

ISAMBERT. — **Idées socialistes.** 7 fr. 50

FINOT. — **Le préjugé des races.** 3e éd. 7 fr. 50
— **Philosophie de la longévité.** 12e édit. 5 fr.

E.-BERNARD LEROY. — **Le langage.** 5 fr.

LANDRY. — **Morale rationnelle.** 5 fr.

HOFFDING. — **Philos. moderne.** 2e ed. 2 v. 20 fr.
— **Esquisse d'une psychologie.** 4e ed. 7 fr. 50
— **Philosophes contemporains.** 2e éd. 3 fr. 75
— **Philosophie de la religion.** 7 fr. 50

RIGNANO. — **Transmis. des caractères.** 5 fr.

RAGEOT. — **Le succès.** 3 fr. 75

LUQUET. — **Idées génér. de psychologie.** 5 fr.

BARDOUX. — **Psych. de l'Angleterre cont.** 7 fr. 50
— **Les crises belliqueuses.**

LACOMBE. — **Individus et soc. chez Taine.** 7 fr. 50

RIEMANN. — **L'esthétique musicale.** 5 fr.

BINET. — **Les révélations de l'écriture.** 5 fr.

NAYRAC. — **L'attention.** 3 fr. 75

DELVAILLE. — **Vie sociale et éducation.** 3 fr. 75

GRASSET. — **Demi-fous et demi-responsables.** 5 fr.

BELOT. — **Études de morale positive.** 7 fr. 50

EVELLIN. — **La raison pure.** 5 fr.

HÉMON. — **Philos. de M. Sully Prudhomme.** 7 fr. 50

DRAGHICESCO. — **Probl. de la conscience.** 3 fr. 75

LYON. — **Idéalisme anglais au XVIIIe siècle.** 7 fr. 50
— **Enseignement et religion.** 3 fr. 75

WAYNBAUM. — **La physionomie.** 5 fr.

KEIM. — **Helvétius.** 10 fr.

GRASSET. — **Introd. physiol. à l'étude de la philosophie.** 5 fr.

BOIRAC. — **L'idée de phénomène.** 5 fr.
— **La psychologie inconnue.** 5 fr.

BAYET. — **L'idée de bien.** 3 fr. 75

CHIDE. — **Le mobilisme moderne.** 5 fr.

JASTROW. — **La subconscience.** 7 fr. 50

HANNEQUIN. — **Études d'histoire des sciences et d'histoire de la philosophie.** 2 vol. 15 fr.

MAR 24 1944

[redacted]

[redacted]

MAR 24 1944